من تراث الرازي
١١

من نوادر التراث

فى العلم الالهى . وهو المسمى فى لسان اليونانيين باثولوجيا
وفى لسان المسلمين علم الكلام . أو الفلسفة الاسلامية

الأربعين فى أصول الدين

لفخر الدين الرازى

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة الكليات الأزهرية
القاهرة - الأزهر - ٩ شارع الصنادقية
حسين محمد امبابى واولاده

الإهداء

أهدى هذا الكتاب إلى الأستاذ الكبير

محمد إبراهيم الإمام رمضان

الأَربَعِين

فى

أُصُولِ الدِّينِ

للإمام فخر الدين الرازي

محمد بن عُمر بن الحسين المتوفى ٦٠٦ هـ

تقديم وتحقيق وتعليق

الدكتور احمد حجازى السقا

ملتزم الطبع والنشر

مكتبة الكليات الأزهرية

حسين محمد امبابى وأولاده

القاهرة ـ الأزهر ـ ٩ شارع الصنادقية

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام وعلى خاتم النبيين محمد ، وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بخير الى يوم الدين.

أما بعد

فهـذا هو كتـاب «الاربعين فى أصـول الـدين» للامـام فخر الـــدين الـــرازى. شـــيخ الاســـلام محمد بن عمر بن الحسـين ــ رضى الله عنه ــ المتـوفى فى مدينة «هـراة» سنة ست وسـتمائة من الهجـرة ، والمؤلف كـان شـافعى المـذهب ، أشـعرى العقيـدة. وكـان مبـدأ اشـتغاله بـالعلم على والده. الشيخ «عمر» الملقب بضياء الدين ، وخطيب «الرى».

وقد ولد فى سنة أربع وأربعين وخمســمائة فى مدينة «الرى».

وفى مخطوطة فى مكتبة «طوبقـــابى» فى تركيــــا. رقم 1361 (137 ـ 1 ـ 137 ب) تنسب الى الشيخ نصير الــدين الطوسى عد المؤلف كتب الامــام فخر الــدين كما يلى :

1 ـ نهاية العقــول فى دراية الأصــول 2 ــ شـــرح الاشــارات 3 ــ المبــاحث المشــرقية 4 ــ الملخص 5 ــ الــبراهين البهائية 6 ــ الأربعين فى أصـول الـدين [1] 7 ــ المحصــول فى علم أصــول الفقه 8 ــ أحكــام القيــاس الشرعى

---

(1) الكتب 6 ، 15 ، 24 ، 36 ، 51 ، 52 حققها وطبعها الدكتور أحمد حجازى السقا.

9 ـ الرسـالة الكمالية 10 ــ تعجـيز الفلاسـفة 11 ــ السر المكتوم 12 ـ الخلق والبعث 13 ـ معالم أصول الدين 14 ـ المسائل الخمسين 15 ـ تأسيس التقديس 16 ـ الجـوهر الفرد 17 ـ الطب الكبير 18 ـ شرح كليات القـانون 19 ــ التفسـير الكبـير المسـمى بمفـاتيح الغيب 20 ــ اسـرار التنزيل وانــوار التأويل 21 ــ الخلافيـات الصـغيرة 22 ــ الخلافيات الكبيرة 23 ـ شرح الوجيز 24 ـ لباب الاشارات 25 ـ المحصل فى علم الأصول 26 ـ الرياض المؤنقة 27 ـ المحرر فى حقائق النحو 28 ـ الاختيـارات العلائية 29 ــ اشارات النظام 30 ـ مختصر الأخلاق 31 ـ أقليدس 32 ــ الهيئة 33 ـ عصمة الأنبياء 34 ـ نهاية الايجاز 35 ــ رسـالة فى نفى الجهة 36 ـ مناقب الشافعى 37 ـ تعزيز التقــدير 38 ـــ لوامع البينــات 39 ـــ رســالة فى الهيــولى 40 ــ اللطــائف الغياثية فى المبــاحث الالهية 41 ـــ كتــاب فى الحيز والأزل 42 ـ شرح سقط الزند 43 ـ الآيات والبينات 44 ـ شرح المصادرات لأقليدس 45 ـ المنطق الكبـير 46 ـ تتمة الأربعين 47 ـ الجامع الكبـير 48 ــ الجـامع الصـغير 49 ـ شرح النجاة 50 ـ شرح الارشـاد 51 ــ شـرح عيـون الحكمة 52 ـــ المطـــالب العالية من العلم الإلهي 53 ـــ كتاب فى الرمل 54 ـ كتاب الفراسة ـ 55 ـ جامع العلــوم 56 ـ الـبراهين المحدثة 57 ــ رسـالة فى اثبـات المعـراج الجسمانى.

بين الرازى وابن تيمية

وقد تعقب الامـــام ابن تيمية 827 ﻫ ـــ 1326 م أهم كتب الامام فخر الدين العقائدية بالبيـان والنقـد. وذكر فى صـفحة 22 من درء تعـارض العقل والنقل أنه نقد محصل أفكـار المتقـدمين فى كتـاب مفـرد. ويقـال فى مجـالس العلم : ان ابن زكنون الحنبلى وهو يشرح البخـارى ، وضع نقد المحصل لابن تيمية فى ثنايا شـــــــــرحه ، خوفا من خصومه على الكتاب. وكتاب ابن زكنون يسـمى الكـواكب الدرارى وهو فى المكتبة

الظاهرية بدمشق. ونقد تأسيس التقديس فى كتاب مفرد ، ونقد مسائل من «شرح عيون الحكمة» فى «الـرد على المنطقيين»

وكتاب «الأربعين فى أصول الدين» من الكتب القيمة فى علم الكلام وقد انتفع بما فيه كثــيرون من أهل العلم. منهم الشـيخ «ابن تيميـة» فقد جـاء فى سـيرته أنه كـان يـدرس «الاربعين» لطلاب العلم. وقد جـاء فى بعض كتبه عبارات منه للاستشهاد والنقد.

يقـــول عنه «ابن رجب» فى ص 14 فى «العقـــود الدرية» : «ولازم الشيخ تقى الدين بن تيمية مـدة ، وقـرأ عليه قطعة من «الأربعين فى أصول الدين» للرازى» ا. ه

ومنهم الشيخ «ابن الوزير» المتوفى سنة 840 ه فى كتابه ايثـار الحق على الخلـق. يقـول فى ص 69 ــ 70 ما نصه : «ثم انه ظهر لنا فى حق نبينا صلىاللهعليهوســلم أمـور كثـيرة تمـيزه عن السـحرة والمحتـالين منها : ورود البشــارة به فى التــوراة والإنجيل قــال : «الــرازى» فى كتابه «الأربعين» : والدليل على ذلك : أنه ادعى أن ذكـره موجود فيهما قال الله تعالى : (**الَّذِينَ يَتَّبِعُـونَ الرَّسُـولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ. الَّذِي يَجِدُونَــهُ مَكْتُوبــاً عِنْــدَهُمْ فِي التَّوْراةِ وَالْإِنْجِيــلِ**)وقــال حكاية عن عيسى المســيح : (**وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ**) وقال : (**الَّذِينَ آتَيْنــاهُمُ الْكِتــابَ يَعْرِفُونَــهُ كَما يَعْرِفُــونَ أَبْناءَهُمْ**) ومعلوم : أنه لو لم يكن صـادقا فى ذلك ، لكـان هذا من أعظم المنفرات عنه لليهـود والنصـارى. ولا يمكن أن يقـــــدم العاقل على فعل يمنعه من مطلوبه ، ويبطل عليه مقصوده. ولا نزاع بين العقلاء أنه كـان أعقل النـاس وأحلمهم» ا. ه

وهذا الكتاب يذكر مسائل فى أصول الدين قد اختلف فيها المسـلمون الخـوارج والشـيعة والمعتزلة والمرجئة ، وأهل الســنة الســلف منهم والخلف ، وغــيرهم. وأدى اختلاف المسلمين الى ضعفهم بعد طول زمان. كما يقول شوقى الشاعر :

اذا زرت ــ يا مولاى ــ قبر محمد … وقبلت مثوى الأعظم العطرات
وفاضت مع الدمع العيون مهابة … لأحمد بين الستر والحجرات
وأشرق نور تحت كل ثنية … وضاع أريج تحت كل حصاة
لمظهر دين الله فوق تنوفة … وبانى صريح المجد فوق فلاة
فقل لرسول الله : يا خير مرسل … أبثك ما تدرى من الحسرات
شعوبك فى شرق البلاد وغربها … كأصحاب كهف فى عميق سبات
بأيمانهم نوران ذكر وسنة … فما ضرهم لو يعملون لآتى؟
وذلك ماضى مجدهم وفخارهم … فما بالهم فى حالك الظلمات؟
وهذا زمان أرضه وسماؤه … مجال لمقدام كبير حياة
مشى فيه قوم فى السماء وأنشئوا … بوارج فى الأبراج ممتنعات
فقل : رب وفق للعظائم أمتى … وزين لها الأفعال والعزمات

وان أذكر أمثلة على جدل عنيف بين المسلمين بسببه قطعت أرزاق وسفكت دماء. أذكر ما يلى :

نقد شيخ الاسلام ابن تيمية يرحمهالله مؤلف هذا الكتاب فى أمرين :

أولهما : أن المؤلف نصر المتصوفة

وثانيهما : أن المؤلف أول يد الله بقدرته ، وغضبه واستحيائه ومكره بأنها صفات نسبها الله الى نفسه ليقرب بها ذاته الى عقول الناس. وليس من يد جارحة ولا جسم ، وليس من مكان لذات الله تعالى. بل الله فى كل مكان بعلمه. لا بذاته.

وشيخ الاسلام ابن تيمية رد عليه بأن الدين عند الله الاسلام وليس التصوف. والّذي يأتى للمريد ويقول له : أنا

شيخك. ليس هو «الشيخ» وانما هو «شـيطان» تمثل بـه. والأحلام لا تدل على «الشيخ» حقيقة ، فانها صور تتراءى. وحقائق الأشياء فى مكانها

ثابتة لا تنتقل. فمن يرى نهـرا أو شـجرا أو أسـدا فى حلم الليل لم ير النهر الحقيقى أو الشـجر أو الأسد ، وانما رأى صورا. وكذلك «الشيخ» مع مريديه ، لم يكن معهم حقيقة فى حلم الليل ، حـتى يـدعوا أنهم وصـلوا ، وصـارت لهم مقامات ودرجات عاليات.

ورد عليه فى صفات الله تعـالى بـأن الله ليس كمثله شــيء. ولا نقــول هو جســم. وانما نقــول : هو إله واحد ، فوق عرشه مستوى. وله يد ـ كما قـال ــ لا نعلم كيفيتهـا. وكل صــفة أوردها عن نفسه فى القــرآن ، نقر بها ـــ كما نطق بها ـ بلا تأويل ولا تشبيه ولا تمثيل.

هذا هو الفرق بين الشيخين العظيمين الجليلين. وهما مســبوقان بما قــالا. فــابن تيمية أخذ من «ابن خزيمــة» وغيره. والرازى أخذ عن ائمة معــروفين ، منهم الأشـعرى والشيعي والمعتزلى والسـلفى المتـأخر. الّـذي يقـال عنه انه من أهل الخلف.

وقد قـال الشـيخ محمد أبو زهـرة عن مـذهب الشـيخ ابن تيمية فى صـــفات الله تعـــالى : ان مذهبه محـــير. والشيخ محمد لم يقل حقا. فـان مذهبه واضح ، وله أتبـاع يفســرونه ويقنعــون بــه. انه يقــول : ان الله تعــالى كلم موسى عليهالســلام في جبل طــور ســيناء. والمتكلم هو الّـــذي يفعل الكلام. والّـــذي يفعل الكلام ذات. وقد تجلت حقيقة لجبل طور سيناء ولما تجلت الذات صـار الجبل دكا من هيبتهـــــا. فهو أثبت ذاتا ، وأثبت لها تجليا ، وأثبت لها كلامــا. وأكد أن الـذات تتجلى من قوله تعــالى : (**«هَـلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَـأْتِيَ بَعْضُ آيـــاتِ رَبِّكَ**)؟ فقد منع التأويل بمجيء أمـــره ، من التنويع المذكور ، فان الملائكة قد تأتى بالأمر.

وأكد الشـــــيخ ابن تيمية مذهبه بقوله : ان آيـــــات الصفات فى القرآن تؤخذ على ظاهرها بدون تأويل. فاليد فى قوله (**يُرِيـدُ اللـهُ**) هى يد ، وكيفيتها مجهولـة. لقوله : (**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»**) هذا هو مذهب الشيخ

ابن تيمية وهو واضح. ولو أن أصحاب المذهب صرحوا بالمجاز فى لغة العرب ، لما وجد هذا المذهب من يعارضه. بشدة وهو ليس بمحير فى فهمه. وان كان غير مستقيم حين يتحتم التأويل ولا يكون منه مفر.

فقوله تعالى : (**يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إِلَى الْأَرْضِ ، ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ**) نص فى ظاهره على صحة المذهب ، وقوله تعالى : (**لا تَحْزَنْ إِنَّ اللهَ مَعَنا**) يلزمه تأويل المعية بالنصر والتأييد.

وغيره من الكرامية قالوا : ان المتكلم ذات. ولا بد للمتكلم من مكان يتكلم منه. فنحن نثبت لله جسما لأنه متكلم ، ونثبت له مكانا هو فوق العرش. لأنه هو اللائق به. ولأنه قال : (**أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّماءِ؟**) ولكن نؤول «يد الله» بقدرته. ونسيانه باهماله المنافقين. وعينه : بعلمه. وهكذا ، لأن لغة العرب التى نزل بها القرآن فيها الحقيقة وفيها المجاز ، والعقل لا يصدق أن سفينة نوح عليهالسلام قد جرت بعينيه ، ولا أن الله كان بجسمه فى الغار مع النبي صلىاللهعليهوسلم وأبى بكر رضى الله عنه.

والامام فخر الدين الرازى وافق «الكرامية» على التأويل ، ولم يوافقهم على قولهم بأن الله جسم وهو فى السماء. وقال : ان الله ليس جسما وليس له مكان. ولذلك قتلوه بالسم ـ كما جاء فى بعض الروايات ـ

والمعتزلة لما قالوا : ان الله ليس جسما وليس له مكان ، نفوا رؤية الله بالأدلة العقلية. ونفوها بالأدلة القرآنية على طريقة المحكم والمتشابه. اما الرازى فقال : أنا غير قادر على اثبات رؤية الله بالعقل. وذلك لانه يثبت الرؤية وفى الوقت ذاته ينفى الجسمية بكيف أو بلا كيف. وقال : ان الرؤية لا تثبت الا بأدلة القرآن.

والخطا ليس فى اختلاف الـــــرأى. بل فى تفـــــرق المسـلمين الى أحـزاب متعادية وفـرق متنـاحرة ، بسـبب اختلاف الـــرأى. وقد تفرقـــوا وسب بعضـــهم بعضا وقتل بعضــهم بعضــا. مع أنهم قد ســمعوا قــول الله تعــالى : (**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْـلِ اللـهِ جَمِيعـاً وَلا تَفَرَّقُـوا**) وسـمعوا قـــول الله تعـــالى : (**أَنَّ النَّفْسَ بِـــالنَّفْسِ**) وزاد عليه بعضـهم سـفاهة : والنفس بالمخالفة فى الـرأى. وهـذا لا يليق بأهل الاسـلام. الـذين هم خـير أمة أخـرجت للنـاس. ورســـولها ليس رحمة لهم وحـــدهم ، بل لهم وللعـــالمين جميعا.

ولـذلك. أرى اعـادة النظر فى «منـاهج الأدلـة» وذلك ليسـهل على المسـلمين أن يتحـدوا وأن يتعـاونوا. فأهل التصوف طرائق قددا ، مثل الجن. وكل طريقة تدعى أنها هى الواصــــلة بالسلســــلة الذهبية الى رســـول الله صلىاللهعليهوسلم ويحتقر بعضهم عبـادة بعض. وهم وان اجتهـدوا لن يعبـدوا الله مثل الملائكة ، الـذين يسـبحون الليل والنهـار لا يفـترون. وأدلتهم : اما احـاديث آحـاد ، أو أقوال شيوخ ، أو رؤى منام.

كـان النحس [1] حين جـرى عليهم	أطــــــار بكل مملكة غرابا
ولو حفظــوا ســبيلك كـان نـــــــورا	وكـــان من النحـــوس لهم حجابا
بـــنيت لهم من الاخلاق ركنا	فخـــانوا الـــركن فانهـــدم اضـــــطرابا

وأهل التشـيع هم والمتصـوفون اخـوة بعضـهم أوليـاء بعض ، يقدسـون أضـرحة المـوتى ويسـتغيثون بهم ، وهم فـرق لا يحـدها حد ، ولا يحيط بها عـد. وكل فرقة تقتـدى بشيخ حي. واذا مات زينت قبره وعظمت قدره. وأدلتهم : من مشـايخهم أحيانا ، وأحيانا من أحـاديث نبوية ، قـالوا : انها مروية عن آل البيت رضوان الله عليهم.

---

(1) الشاعر أحمد شوقى يخاطب المسلمين فى قصيدته التى مطلعها

ســـلوا قلـــبى غـــداة سلا وتابا   لعل على الجمـــــــــال له عتابا

فلو أننا أعـــدنا النظر فى «منـــاهج الأدلـــة» واكتفينا بـــالقرآن الكـــريم ، وبالســـنة النبوية المفســـرة للقـــرآن الكـــريم. أما القـــرآن فلأن الله قـــال فيه : (**وَما آتــاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ، وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَـانْتَهُوا**) والرســول قد آتى بالقرآن ، وأتى بالسنة المفسرة ، لقوله تعالى فى القـرآن : (**وَأَنْزَلْنا إِلَيْـكَ الـذِّكْرَ ، لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُـزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**) لو أننا اكتفينا بهـذين الأصـلين العظيمين ، لسهلنا على المسلمين أن يتحدوا وأن يتعاونوا ، ولقللنا من عدد الفرق ، والأحـزاب ، ولسـهلنا على غـير المسلمين الدخول فى دين الاسلام. واذا قل الخلاف وقل الكلام ، كــثر العمل ، وعمــرت الــدنيا ونعم المســلمون بالخير.

وقد ارتد نصـرانى [1] من أهل خراسـان عن نصـرانيته الى الاســـــــلام ، ثم رجع الى دينه ، فحمل الى الخليفة «المأمون» حتى وافاه ـ «العراق» وسأله عن رجوعه الى النصـــرانية. فقـــال له : أوحشـــنى ما رأيت من الاختلاف فيكم. فقال له المأمون : لنا اختلافان :

أحـــدهما. كـــالاختلاف فى الأذان وتكبـــير الجنـــائز والاختلاف فى التشـهد وصـلاة الأعيـاد وتكبـير التشـريق ووجوه الفتيا ، وما أشبه ذلك. وليس هذا بـاختلاف انما هو تخيير وتوسعة وتخفيف من المحنة. فمن أذن مثنى وأقـام مثنى ، لم يؤثم. ومن أذن مثنى وأقام فرادى ، لم يحـوب. لا يتعايرون ولا يتعايبون. أنت ترى ذلك عيانا. وتشـهد عليه تبيانا.

والاختلاف الآخر : كنحو اختلافنا فى تأويل الآية من كتابنا وتأويل الحـــــــديث عن نبينا ، مع اجماعنا على أصل التنزيل واتفاقنا على عين الخبر.

فـان كـان الّـذي أوحشك هو هـذا ، حـتى أنكـرت من أجله هذا

(1) هذه الرواية فى كتاب تاريخ الجدل للشيخ محمد أبو زهرة.

الكتـــاب ، فقد ينبغى أن يكـــون اللفظ بجميع التـــوراة والإنجيل متفقا على تأويله ، كما يكون متفقا على تنزيله ، ولا يكـون بين جميع النصـارى واليهـود اختلاف فى شـيء من التـأويلات. وينبغى لك ألا ترجع الا الى لغة ، لا اختلاف فى تأويل ألفاظهـا. ولو شـاء الله أن يـنزل كتبه ويجعل كلام أنبيائه وورثة رسله لا يحتاج الى تفسير ، لفعل. ولكنا لم نر شيئا من الدين والـدنيا ، دفع إلينا على الكفايـة. ولو كـان الأمر كـذلك لسـقطت البلـوى والمحنة ، وذهبت المسابقة والمنافسة ، ولم يكن تفاضـل. وليس على هـذا بنى الله الدنيا.

فقال النصرانى : أشهد أن الله واحـد. لا ند له ولا ولد ، وأن المسـيح عبـده ، وأن محمـدا صـادق ، وأنك أمـير المؤمنين حقا». ا ه

هذا شـيء ذكرته كـدليل على نظـرة غـير المسـلمين الى دين الاسلام.

وفى زمـان المـأمون أمـير المؤمـنين ظهـرت جماعة فى المسلمين تقـول : ان القـرآن كـان مع الله فى الأزل وانه لقديم قدم الله. اذ هو كلامه. وظهرت جماعة تقول : انه مخلـــوق محـــدث. ولو كـــان خلافهم كـــالخلاف فى «القرء» هل هو الحيض أو الطهر ، لكان خلافا هينا بسيطا ، كما قـــال المـــأمون أمـــير المؤمـــنين رضى الله عنه للنصـرانى المرتـد. وانما كـان خلافهم ضد معـانى آيـات محكمات فى القـرآن هى فى نظـره واضـحة الدلالة على المعـنى المـراد فى نظر العـامى والعـالم. فلـذلك عد القـائلين يقدمه فى عـداد المشـاغبين والمـرجفين فى المدينة.

«واحتج عليهم [1] : بقوله تعالى : (**إِنَّا جَعَلْنـاهُ قُرْآنـاً عَرَبِيًّا**) «وكل ما جعله الله فقد خلقـه.» وقـال : (**الْحَمْـدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ**

(1) خطابا المـامون الى إسـحاق ابن ابـراهيم الّـذي رواهما الطـبرى ، فيهما مجموع حجج المـامون على المعتزلة فى خلق القـرآن. وقد نقلنا من كتاب الجدل للشيخ محمد أبو زهرة رحمة الله.

وَالْأَرْضَ ، وَجَعَـلَ الظُّلُمـاتِ وَالنُّورَ) وقــال عزوجل : (كَذلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبـاءِ ما قَـدْ سَـبَقَ) فـأخبر أنه قصص لأمور أحدثه بعدها ، وتلا به متقدمها. وقال سبحانه : (الر. كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَـدُنْ حَكِيمٍ خَبِـيرٍ) وكل محكم مفصل ، دخله محكم مفصــل. والله محكم كتبه ومفصله ، فهو خالقه ومبتدعـة. وقـال : (بَـلْ هُـوَ قُـرْآنٌ مَجِيـدٌ فِي لَـوْحٍ مَحْفُـوظٍ) فـدل ذلك على احاطة اللــوح بــالقرآن ، ولا يحــاط الا بمخلــوق. وقــال لنبيهصلىاللهعليهوسلم : (لا تُحَـرِّكْ بِـهِ لِسانَكَ لِتَعْجَـلَ بِـهِ) وقـال جل شـأنه : (ما يَـأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْـرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ) وقـال تعـالى : (فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَـرى عَلَى اللهِ كَذِباً أَوْ كَذَّبَ بِآياتِهِ) وأخـبر عن قـوم ذمهم بكـذبهم أنهم قـالوا : (ما أَنْـزَلَ اللـهُ عَلى بَشَـرٍ مِنْ شَـيْءٍ) ثم أكــذبهم على لســان رســوله صلىاللهعليهوســلم فقــال لرسوله : (قُلْ : مَنْ أَنْزَلَ الْكِتابَ الَّذِي جاءَ بِهِ مُوسى نُوراً وَهُدىً لِلنَّاسِ) وقال : (وَهذا ذِكْرٌ مُبارَكٌ أَنْزَلْنـاهُ) فســمى الله تعــالى القــرآن ذكــرا وايمانا ونــورا وهــدى ومباركا وعربيا وجعل فيه قصصا ، فقـــــال : (نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِما أَوْحَيْنا إِلَيْـكَ هـذَا الْقُـرْآنَ) وقــال جل وجلاله : (قُــلْ : لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلى أَنْ يَـأْتُوا بِمِثْـلِ هـذَا الْقُـرْآنِ ، لا يَـأْتُونَ بِمِثْلِـهِ) وقال تعالى : (قُلْ : فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيـاتٍ) وقال سبحانه : (لا يَأْتِيهِ الْباطِـلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْـهِ وَلا مِنْ خَلْفِــهِ) فجعل له أولا وآخـــرا ، ودل عليه أنه محــــدود مخلوق» ا. ه

هـذا ما احتج به المـأمون رضى الله عنه على القـول بـأن القـرآن مخلـوق. فى الخطـاب الّـذي وجهه الى نائبه إسحاق بن ابراهيم فى شهر ربيع الأول سنة ثمان عشـرة ومائتين.

ومنه يتـبين أن الـرئيس الأعلى على المسـلمين يجب أن يكــون حافظا للقــرآن وملما بمعانيه وحاثا على العمل به. ومنه يتبين أن الخلافات المذهبية كانت فى المسلمين وكانت لهم سبب محنة.

ولذلك نرى اعـادة النظر فى «منـاهج الأدلـة» لتوحيد المسلمين ، فقد أخذوا دروسا من الماضى.

والله نسأل أن يوفقنا لخدمة العلم والدين.

ا. د / أحمد حجازى أحمد السقا
درجة الدكتوراه من كلية أصول الدين ـ جامعة الأزهر
فى موضوع : «البشارة بنبي الاسلام فى التوراة والإنجيل»

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

[اللهم انفعنا بما علمتنا ، وعلمنا ما ينفعنا]

قال [1] الامام حجة الاسلام ، فخر الدين أبو عبد الله : محمد ابن عمر الرازى ـ برد الله مضجعه ـ :

سبحان المتفرد فى قيوميته بوجـوب الأزلية والبقـاء ، المتوحد فى ديمومية ألوهيته بامتنـــاع التغـــير والفنـــاء ، المتعـالى بجلال هوية صـمديته عن الـتركيب من الابعـاض والاجزاء ، المـنزه بسـمو سر مديته عن مشـاكلة الأشـباه ومماثلة الأشياء ، والعالم الّذي لا يعـزب عن علمه مثقـال ذرة فى الأرض ولا فى السماء.

المحسن الّــذي لا تنقطع موائد كرمه عن عبيــده فى طورى السراء والضراء ، وحالتى الشدة والرخاء ، الجليل الّذي غرقت فى بحار جلاله غايات عقول العقلاء ، العظيم الّذي تضاءلت فى سرادقات كما له نهايات علوم العلماء ، الكــريم الّــذي تجــاوزت أنــواع آلائه ونعمائه عن التحديد والاحصــاء ، الحكيم الّــذي تحــيرت فى كيفية حكمته فى خلقة أصــــغر ذرة من ذرات مبدعاته ومكوناته : ألبــــاب الألباء ، وحكمة الحكماء.

أحمده على ما أعطى من النعماء ، ورفع من البلاء.

---

(1) عبارة الأصل : وبه نستعين. قـال الامـام حجة الاسـلام فخر الـدين محمد بن عمر الـرازى بـرد الله مضـجعه اللهم انفعنا بما علمتنا وعلمنا ما ينفعنا. سبحان المتفرد ... الخ

وأشـهد أن لا إله الا الله ، وحـده لا شـريك له شـهادة أتوسل بها الى رحمته يوم اللقـاء فى دار البقـاء ، وأشـهد أن محمدا عبده ورسـوله خـاتم الأنبيـاء ، وسـيد الأصـفياء والأتقيـاء. صلى‌الله‌عليه‌وسـلم وعلى آله وأصـحابه وسـلم تسليما كثيرا.

أما بعد

فـان الله تعـالى لما وفقـنى ، حـتى صـنفت فى أكـثر العلوم الدينية ، والمبـاحث اليقينية : كتبا مشـتملة [2] على تقرير الدلائل والبينات ، والأجوبة عن الشكوك والشـبهات ، أردت أن اكتب هذا الكتاب ، لأجل أكبر أولادى ، وأعزهم على «محمـد» ـ رزقه الله الوصـول الى أسـرار المعـالم الحكمية والحكمية ، والاطلاع على حقـــائق المبــــاحث العقلية والنقلية أشـــرح فيه المســائل الالهية ، وأنبه على الغوامض العقلية. ليكون هذا الكتاب دستورا له. يرجع في المضائق إليه ، ويعـول عليـه. وسـميته : ب «الأربعين فى أصول الدين».

والله ســبحانه وتعــالى يوفقنا للصـــدق والصـــواب ، ويصون عقولنا عن الزيغ والارتياب. وبالله التوفيق.

---

(2) مشتملة : أ ـ منبهة : ب.

المسألة الأولى

فى

حدوث العالم

اعلم : أنا اذا ادعينا أن العـــالم محـــدث ، فلا بد وأن نعلم أن العالم ما هـو؟ وأن المحـدث ما هـو؟ وأن نعـرف مذاهب الناس فى هذه المسـألة ، حـتى يمكننا أن نشـرع بعد ذلك فى تقرير الـــدلائل. فلا جـــرم وجب علينا قبل الخوض فى تقرير الدلائل ، تقديم ثلاث مقدمات :

المقدمة الأولى : فى حقيقة العالم

قال المتكلمون : العالم كل موجود سوى الله تعـالى. وتحقيق الكلام فى هذا البـاب : أن نقـول : الموجـود على قسـمين. وذلك لأن الموجـود ، اما أن يكـون من حيث هو هو غير قابل للعـدم البتة ، واما أن يكـون من حيث هو هو قابلا للعـدم. فـالموجود الّـذي تكـون حقيقته من حيث هى هى غير قابلة للعدم البتة ، فهو المسـمى بـواجب الوجـود لذاته. وهو الله سبحانه وتعالى. وأما الموجود الّذي تكــون حقيقته من حيث هى هى قابلة للعـــدم ، فهو المســـمى بممكن الوجـــود لذاته وهو بحسب القســـمة العقلية على ثلاثة أقسـام : المتحـيز ، والحـال فى المتحـيز ، والّـذي لا يكون متحيزا ولا حالا فى المتحيز.

أما القسم الأول وهو المتحـيز. فـاعلم أن المـراد من المتحــيز الّـذي يمكن أن يشــار إليه ، اشــارة حسـية بأنه هاهنا أو هناك.

واذا عرفت حقيقة المتحـيز. فنقـول : المتحـيز اما أن يكـون قـابلا للقسـمة ، واما أن لا يكـون. فـالمتحيز الّـذي يكون قابلا للقسمة هو المسمى

بالجسم. فعلى هـذا : الجسم ما يكـون مؤلفا من جـزءين فصاعدا. والمعتزلة يقولون : الجسم هو الّذي يكون طويلا عريضا عميقا واقل [3] الجسم انما يحصل من ثمانية أجزاء. وهذا الـنزاع لغـوى لا عقلى. وأما المتحـيز الّـذي لا يكون منقسما. فهو المسمى بالجواهر الفـرد. والنـاس قد اختلفوا فى اثباته. وسنذكر هذه المسألة على الاستقصاء. ان شاء الله تعالى.

وأما القسم الثــانى من اقســام الممكن. وهو الّــذي يكون حالا فى المتحيز. وتفسير الحلـول هو : أن الشـيئين اذا اختص أحــدهما بــالآخر ، فقد يكونــان بحيث تكـــون الاشارة الى أحدهما غير الاشـارة الى الآخـر. مثل : كـون الماء فى الكوز ، فان ذات الماء مباينة لـذات الكـوز ، فى الاشــارة الحســية ، الا أنهما متماســان بســطحيهما. وقد يكونـان بحيث تكـون الاشـارة الى أحـدهما ، اشـارة الى الآخر ، تحقيقا أو تقـــديرا. وهو مثل كـــون اللـــون فى المتلـــون. فـــان اللـــون ليس له ذات مباينة عن ذات [4] المتلـون فى الاشـارة الحسـية ، بل الاشـارة الى اللـون نفس الاشارة الى المتلون.

اذا عرفت هذا ، فنقـول : الشـيئان اذا اختص أحـدهما بـالآخر على القسم الثـانى ثم يكـون احـدهما محتاجا فى وجوده الى الآخر ، ويكون الآخر غنيا فى وجوده عن الأول : يسمى المحتاج حالا ، والغنى محلا. فان الجسم غنى فى وجوده عن اللون واللون محتـاج فى وجـوده الى الجسـم. فلا جرم قلنا : ان اللون حـال فى الجسم ، والجسم محل اللون.

اذا عرفت معـنى الحلـول. فنقـول : كل ما كـان حـالا فى المتحـيز ، فـذلك الحـال يسـمى بـالعرض. ثم نقـول : العرض قسمان : أحدهما الّذي

(3) أقول : ب
(4) لذات : ب

يمكن قيامة بغير الحى. والثانى : الّذي لا يمكن قيامة بغير الحى. ويتدرج تحت كل واحد من هذين القسـمين : أنـواع كثيرة ، لا يمكن استقصاء القول فيها فى هذا المختصر.

ويجب أن تعلم أن أحد أنـواع العـرض ، الّـذي يمكن قيامه بغير الحى : الأكـوان. والكـون : عبـارة عن حصـول الجـوهر فى الحـيز. وينـدرج تحت الكـون : أربعة أشـياء : الحركة. وهى عبارة عن الحصـول فى حـيز ، بعد أن كـان فى حـيز آخـر. والكـون. وهو عبـارة عن حصـول الجسم الواحد ، فى حيز واحد ، أكثر من زمان واحـد. والاجتمـاع. وهو عبـارة عن حصـول المتحـيزين فى حـيزين ، بحيث لا يمكن أن يتوسط بينهما ثـالث. والافـتراق. وهو عبـارة عن حصــول المتحــيزين فى حــيزين يمكن أن يتوسط بينهما ثالث.

واعلم : أن المشــهور عند (جمهــور المتــأخرين) أن حصول الجوهر فى الحيز ، صفة معللة ، بمعـنى قـائم فى الجوهر. وذلك المعنى يوجد ، كونه حاصلا فى ذلك الحـيز. ثم انهم سموا حصول الجوهر فى الحيز بالكائنية. وسـموا المعنى الموجب للكائنية بالكون. وقالوا : هـذا الكـون علة للكائنية.

وهـذا القـول عنـدنا باطـل. (وذلك لأن المعـنى الّـذي يوجب حصول الجوهر فى حيز معين. اما أن يتوقف صحة قيامه بـالجوهر ، على كـون ذلك الجـوهر حاصلا فى ذلك الحيز ، وأما أن لا يتوقف عليه. والأول باطل. لأنا اذا عللنا حصول ذلك الجـوهر فى ذلك الحـيز بـذلك المعـنى ، كـان حصـول ذلك الجـوهر فى ذلك الحــيز ، محتاجا الى قيـام ذلك المعنى به. وقيام ذلك المعنى بـه. يكـون محتاجا الى حصـول ذلك الجـوهر فى ذلك الحـيز. فيلـتزم الـدور. وهو محال.

والثـانى أيضا باطـل. لأن على هـذا التقـدير ، يجـوز حصول ذلك المعنى ، وعند ما لا يكون ذلك الجوهر حاصلا فى ذلك الحـيز. وذلك يقتضي جـواز حصـول العلة منفكة عن معلولها. وهو محال. فتعين أن تعليل الكائنية بـالمعنى ، يفضى الى أحد هـذين البـاطلين. والـدليل عليه [5] أنا بينا أن كـون العـرض قائما بـالجوهر ، معنـاه حصـول ذلك العرض فى ذلك الحـيز تبعا لحصـول محله فيـه. فلو كـان حصول الجوهر فى ذلك الحيز معللا بمعنى قائم به ، لكان حصـول ذلك الجـوهر ، فى ذلك الحـيز ، تبعا لقيـام ذلك المعنى ، من حيث ان معلول تبع للعلـة. فيلزمه كـون كل واحد منهما تبعا للآخر. وهو محـال (ولقائل أن يقـول : ان عـنيت بـالتوقف آخر الموقـوف عليه : لا يلـزم [6] وهـذه الحجة فيها بحث.

القسم الثالث من أقسام الممكنات : الشيء الّـذي لا يكـون متحـيزا ، ولا يكـون قائما بـالمتحيز. واعلم : أن جمهور الفلاسفة يثبتون هـذا القسـم. وجمهـور المتكلمين ينكرونـه. وأقـوى دلائل المنكـرين : أن قـالوا : لو حصل موجود سوى الله تعالى بهذه الصفة ، لكان ذلك الموجـود مساويا لذات الله تعالى ، فى أنه ليس بمتحـيز ، ولا قـائم بالمتحيز. ولو حصلت المساواة فى هـذه الصـفة لحصـلت المساواة فى تمام الماهية ولو حصلت المساواة فى تمام الماهية ، لزم القول بأنه اما يكون الواجب ممكنا أو يكون الممكن واجبا. وكل ذلك محال.

واعلم : أن هـذه الحجة ضـعيفة. وذلك لأن الاسـتواء فى كونه ليس بمتحيز ولا حـال فى المتحـيز ، اسـتواء فى مفهـوم سـلبى. والاسـتواء فى المسـلوب ، لا يـوجب الاسـتواء فى الماهيـة. لأن كل مـاهيتين مختلفـتين فلا بد وأن يتشـاركا فى سـلب كل ما عـداهما عنهما واذا بطلت هذه المقدمة ، سقطت هذه الحجة.

(5) من أول وذلك المعنى الى والدليل عليه : ساقط من أ
(6) هذا الاعتراض ساقط من : أ

بل نقول : الاستواء فى الصفات الثبوتية ، لا يوجب الاستواء فى الماهية. لأن المختلفين لا بدّ وأن يتشاركا فى كون كل واحد منهما مخالفا للآخر. والضدان لا بد وأن يتشاركا فى كون كل واحد منهما ضدا للآخر.

واذا عرفت ما قلناه ، ظهر أنه لا يلزم من اثبات حدوث الأجسام والاعراض ، حدوث كل ما سوى الله تعالى. وقد كان الأولون والآخرون من المتكلمين ، يكتفون فى هذا المطلوب بهذا القدر. وبالله التوفيق.

المقدمة الثانية فى حقيقة المحدث

وفيه بحثان غامضان :

البحث الأول : اعلم أن العبارات ، وان كثرت فى تفسير المحدث ، الا أن حاصلها يرجع الى نوعين من التعريف.

أحدهما : أن المحدث هو الّذي يكون مسبوقا بالعدم.

والثانى : أن المحدث هو الّذي يكون مسبوقا بالغير.

وللفلاسفة على كل واحدة من هاتين العبارتين اشكال [7]. أما العبارة الأولى فقالوا : التقدم والسبق والقبلية الى غيرها من العبارات ، له خمسة أقسام :

أولها : تقدم العلة على المعلول. كتقدم المضىء على الضوء. وهذا التقدم ليس بالزمان. لأن جرم الشمس لم ينفك قط عن النور. فههنا التقدم بالزمان ، منفى. مع أن العقل يقضى بأن النور من الشمس ، وأن الشمس ليست من النور. وأيضا : العقل يقضى بأن حركة الخاتم متفرعة على حركة الاصبع وليست حركة الاصبع متفرعة على حركة

(7) اشكالات : ب

الخاتم. وهـذا الـترتيب مما يشـهد العقل بثبوته ، ولا يمكن أن يكون ذلك الـترتيب بالزمـان. وذلك لأن سـطح الاصـبع اذا كان مماسا لسطح الخاتم ، فـاذا تحـرك جسم الاصـبع الى ذلك الجانب ، ففى عين ذلك الزمان لا بد وأن يتحرك الخــاتم. اذ لو بقى جسم الخــاتم فى ذلك الحــيز ، لــزم تداخل الجسمين. وهو محال. وهـذا مما قضى العقل بـأن لحركة الاصبع تقدما على حركة الخـاتم ، وقضى بـأن ذلك التقدم ، يمتنع أن يكون بالزمان. فاذا حصل هاهنا نوع من التقـدم ، سـوى التقـدم بالزمـان ، فنحن سـميناه بالتقـدم بالعلية.

والقسم الثانى من أقسام التقدم : ما نسميه بالتقدم بالذات. ومثاله ماهية الاثنين مفتقرة الى حصـول الواحد ، فأما حصول الواحد فهو غنى عن حصول الاثـنين. والفـرق بين هــذا القسم وبين القسم الأول : أن هاهنا المتقـــدم ليس علة لوجود المتأخر ، وفى القسم الأول كان المتقدم علة للمتأخر.

والقسم الثالث : للتقدم بالشـرف والفضـيلة. كتقـدم «أبى بكر» على «عمر» ـ رضى الله عنهما ـ

والقسم الرابع : التقـدم بالرتبـة. اما بالرتبة الحسـية. كتقـدم الامـام على المـأموم ، أو بالرتبة العقليـة. كتقـدم الجنس على النوع. اذا جعلنا المبدا هو الجنس الأعلى.

والقسم الخامس : التقدم بالزمان. وحاصله : أن فى الماضى كل ما كـان أبعد عن الآن ، كـان متقـدما على ما هو الأقــرب الى الآن. وفى المســتقبل على العكس من ذلك. ومثاله : تقدم الأب على الابن. وحقيقة هذا التقـدم : ترجع الى أنه كان قد حصل زمان ، حصل فيه الأب. ثم

انقضى ذلك الزمان ، وحصل بعده زمــان آخر ، حصل فيه الابن. فــاذن التقــدم الزمــانى ، لا يعقل حصــوله الا عند حصول الزمان.

واذا تلخصت هـــــذه المقدمة ، فعند ذلك قــــــالت الفلاسفة ما المراد من قولكم : عدم العــالم متقــدم على وجــوده؟ لا جــائز أن يكــون المــراد منه التقــدم بالعلية والتأثير. لأن العدم لا يكون علة للوجــود ، ولأن العلة يجب أن تكون حاصـلة مع المعلـول. فلو كـان عـدم العـالم علة لوجوده ، لزم أن يحصل عدمه ووجوده معا. وهذا محال.

وأما ان كان المـراد منه التقـدم بالـذات. فهـذا متفق عليـــه. وذلك لأن العـــالم ممكن لذاتـــه. والممكن لذاته يسـتحق لذاته أن لا يسـتحق الوجـود وصـيرورته مسـتحقا للوجود ، انما يكون من غـيره. وما بالـذات قبل ما بـالغير. فاذن عدمه قبل وجوده : قبلية بالذات بالانفـاق. ولا جـائز أن يكون المراد منه التقـدم بالشـرف ، ولا بالمكـان. وهو ظاهر.

بقى أن يكـــون تقـــدم عدمه على وجـــوده ، تقـــدما بالزمـان. ولكنا بينا : أن التقـدم بالزمـان لا يتقـرر. الا عند حصول الزمان. فلو كان عدم العالم متقـدما على وجـوده بالزمان ، تقدما من الأزل الى الأبد. لزم أن يكون الزمـان موجـــودا من الأزل الى الأبـــد. لكن الزمـــان من لواحق الحركة ، التى هى من لواحق الجسم ، فيلـزم من تفسـير المحـــدث بما ذكـــرتم ، القـــول بقـــدم الزمـــان والحركة والجسم. وذلك نقيض مطلـوبكم ، وضد غرضـكم. فثبت : أن القول بتفسير كـون العـالم محـدثا بما ذكـرتم ، يفضى ثبوته الى نفيه. فوجب أن يكون هذا التفسير باطلا.

وأما التفسير الثانى. وهو أن يقال : المحدث ما يكون مسبوقا بالغير. فنقول : اما ان يكون المراد بهذا السبق : السبق بالعلية. فذاك متفق عليه. لأن مـذهبنا : أن العـالم ممكن لذاته ، واجب لوجوب

علته. [8] لكن هذا لا يقتضي أن يكون للحوادث بداية ، لأنه لا يمتنع فى العقل دوام المعلـول بـدوام علتـه. وان كـان المراد بهذا السـبق هو السـبق بالـذات أو بالشـرف ، فهو أيضا متفق عليه. وأما السبق بالمكـان فهو منفى بالاتفـاق وعلى تقـدير ثبوته ، فـذلك لا يـوجب أن يكـون للحـوادث بداية ، اذ لا يمتنع فى بداهة العقول ، وجـود موجـود فـوق العالم ، ويكونان موجودين أزلا وأبدا. فلم يبق هاهنا الا أن يفسر ذلك السبق بالسبق الزمانى. وهذا محـال. وبتقـدير الصحة فهو متناقض.

أما انه محال. فلوجهين.

أحدهما : أنه يلزم منه كـون الله تعـالى زمانيـا. وذلك محال.

وأما ثانيا : فيلزم منه كون الزمان زمانيــا. وذلك أيضا محال.

وأما بتقدير الصحة ، فهو متناقض. وذلك لأنه اذا كــان الله تعالى ، متقدما على العـالم تقـدما ، لا أول لـه. وذلك التقدم تقدم زمانى ، لـزم اثبـات زمـان لا أول لـه. وحينئذ يعود الكلام الى أنه يلزم قـدم الزمـان والحركة والجسـم. فهذا تمـام تقرير هـذا الاشـكال. والجـواب : انا نثبت نوعا آخر من التقـــدم. وراء هـــذه الأقســـام الخمسة الـــتى ذكرتموهــــا. والـــدليل عليه : انا ببداهة العقل نعلم : أن الأمس متقـدم على اليـوم. فنقـول : تقـدم الأمس على اليــوم ليس تقــدما بالعليــة. وذلك لأن المتقــدم بالعلية ، يوجد مع المتأخر بالمعلولية [9] والأمس واليـوم لا يوجـدان معا البتـة. وأيضا : ان أجـزاء الزمـان متشـابهة. فيمتنع أن يكون بعضها علة [10] للبعض.

وبهـــذا الطريق ظهر أنه ليس تقـــدما بالـــذات ، ولا بالشرف ،

---

(8) واجب الوجود علته : ب

(9) بالعلية : أ

ولا بالمكان. وأيضا : لا يمكن أن يكون ذلك التقـدم تقـدما بالزمان. والالزام أن يكـون ذلك الزمـان حاصلا فى زمـان آخر ، ثم يعـــود الكلام فى ذلك الزمــــان ، كما فى الأول. فيفضى الى أن تحصل أزمنة ، لا نهاية لها دفعة واحـــــدة. ويكــــون كل واحد منها ظرفا للآخـــر. وذلك مجـــال. لأن مجموع تلك الأزمنة التى لا نهاية لها ، يكون أمسها متقدما على يومها. فيلزم افتقـار ذلك المجمـوع الى زمـان آخر ، يحيط به. وذلك محال. لأن الزمان المحيط بذلك المجموع ، يجب أن يكـــــون خارجا عنـــــه. لأن الظـــــرف مغـــــاير للمظـروف. ويجب أن لا يكـون خارجا عنـه. لأن مجمـوع الأزمنة لا بد وأن يـــدخل فيه كل واحد من آحــاد الأزمنــة. فيلـزم أن يكـون ذلك الزمـان خارجا عن ذلك المجمـوع ، وغير خارج عنه. وهو محـال فثبت : أن تقـدم الأمس على اليوم ، تقدم خارج عن الأقسام الخمسة ، التى ذكرتموها. فلم لا يجـوز أن يكـون تقـدم عـدم العـالم على وجـوده ، وتقـدم وجـود الله تعـالى على وجـود العـالم ، على هـذا الوجه؟ وحينئذ يزول الاشكال المذكور.

البحث الثـانى فى تفسـير المحـدث : وهو ان صـحة حدوث الحوادث. اما أن تكون لها بداية ، أو لا تكون.

والقسم الأول باطل. لوجوه :

أحـدها : انه لو كـان للصـحة أول لما كـانت الصـحة الذاتية حاصلة قبل ذلك المبدأ. واذا لم تكن الصحة الذاتية حاصـلة قبل ذلك المبـدأ ، فالحاصل قبل ذلك المبـدأ اما الوجوب الذاتى ، أو الامتناع الذاتى. فـان كـان الأول كـان القول بقدم العـالم : ألـزم. وان كـان الثـانى فالعـالم قبل ذلك المبـدأ : كـان ممتنعا لذاته ، ثم انقلب ممكنا لذاتـه. وهذا محـال. لأن الأمـور الذاتية لا تنقلب البتـة. ولو جوزنا ذلك ، فحينئذ لا يبقى الوثـــــوق بحكم العقل فى جـــــواز الجائزات ووجـوب الواجبـات ، وامتنـاع الممتنعـات. ولعن سائر الممتنعات لـذواتها تنقلب واجبة لـذواتها ، أو بالضـد. وكل ذلك باطل.

وثانيها : وهو أنا لو قلنا بأنه كــــــان ممتنعا لذاته ، ثم انقلب ممكنا. فحدوث ذلك الامكان اما أن يكـون لأمر ، أو لا لأمر ، فان كان لأمر فحدوث ذلك الامكـان يكـون ممكنا لذاته والكلام فى الامكـان الثـانى ، كما فى الأول. فيلـزم التسلســل. وان كـــان لا لأمر ، فقد جـــوزتم أن ما كـــان ممتنعا لذاته ، انقلب ممكنا لذاته ، لا لأمـــــر. والامكـــــان للممكن واجب. فحصول ذلك الامكـان كـان ممتنعا لذاته ، قبل ذلك المبدأ ، ثم صار واجبا لذاته. واذا جـاز ذلك ، فلم لا يجوز فى وجـود المحـدثات ، أن يقـال : انه كـان ممتنعا لذاته ، ثم انقلب واجبا لذاتــه؟ وحينئذ يلــزم نفى الصــانع. وهو محال.

وثالثها : ان حــدوث ذلك الامكــان. اما أن يقــال : انه كــان موقوفا على حــدوث أمر ما ، بــأن يوجد شــيء بعد عدمه ، أو بأن يعدم شيء بعد وجوده ، أو لم يكن موقوفا على ذلـك. فـان كل الأول كـان الكلام فى اختصـاص ذلك الــــوقت بحـــــدوث ذلك الأمر ، كما فى الأول فيلـــــزم التسلسل. وان كان الثانى لم يكن اختصـاص حـدوث ذلك الا مكان بذلك الوقت أولى من اختصاصه بسائر الأوقات.

فثبت بهذه الوجوه : أنه لا يمكن أن يقال : ان لصــحة حدوث الحوادث بداية.

وكذلك القول فى بيان أنه لا بداية لصحة تأثير المـؤثر فى احـداث المحـدثات. واذا ثبت ذلك ، كـان كـون العـالم موجــود فى الأزل غــير ممتنــع. وكــذلك أيضا يكــون تــأثير المؤثر فى وجـود العـالم أزلا غـير ممتنـع. واذا ثبت هـذا ، كان القول بأنه يمتنع كون العالم أزليا ، ويمتنع تأثير قــدرة الله تعـالى فى ايجـاد العـالم فى الأزل : جمعا بين الحكم بحصـول الامتنـاع فى الأزل ، وبحصـول الجـواز فى الأزل. وذلك جمع بين النقيضين. وهو محال. وهذا تمام الاشكال.

والجـــواب عنه : انه لا يلـــزم من قولنا : انه لا بداية لصحة حدوث الحوادث : أن يحكم بجواز كون العالم أزليا. والـدليل عليه : انا اذا أخـذنا هـذا الحـادث المعين بشـرط كونه مسبوقا بالغير. فهذا الحادث المأخوذ مع هذا الشرط ، اما أن تكـون لصـحة حدوثه بدايـة. وأما أن لا تكـون لها بداية. والأول باطل ، لجميع الدلائل التى ذكرتموهـا. فبقى أنه لا بداية لصـحة حـدوث هـذا الحـادث المـأخوذ مع هـذا الشرط. ثم انا نعلم قطعا امتناع كون هـذا الحـادث أزليـا. لأن الأزل عبارة عن عدم المسبوقية بالغير ، وهذا الحادث مأخوذ بشرط كونه مسبوقا بالغير ، والجمع بينهما محـال. فثبت : أن القول بأنه لا مبدأ لصـحة حـدوث الحـوادث ، لا يقتضي القول بجواز كون ذلك الشيء أزليا.

المقدمة الثالثة فى شرح مذاهب النـاس فى هذه المسألة :

المـــذاهب الممكنة فى هـــذه المســـألة لا تزيد على خمسة لأنه اما أن يقـــال : الأجســـام محدثة بـــذواتها وصفاتها. أو يقال : انها قديمة بذواتها وصـفاتها. أو يقـال : انها قديمة بـذواتها محدثة بصـفاتها. أو يقـال انها بصـفاتها محدثة بذواتها. أو يتوقف فى كل واحد من هذه الأقسام

أما الاحتمـال الأول : وهو القـول بـأن هـذه الأجسـام محدثة بـذواتها وصـفاتها. فهو قـول الأكـثرين من أربـاب المال. وهم المسلمون ، واليهود ، والنصارى ، والمجوس.

وأما الاحتمـال الثـانى : وهو القـول بـأن الأجسـام قديمة بذواتها وصفاتها. فهو قول بعض الفلاسفة وتفصـيل مـــذاهبهم : أن الأجســـام الفلكية قديمة بـــذواتها وقديمة بصفاتها المعينة. الا حركاتها. فـان كل واحـدة من حركاتها مســـبوقة بحركة أخـــرى ، لا الى بدايـــة. وأما الأجســـام العنصـرية. فـان هيولاها قديمة ، وأما صـورها وأعراضـها فكل واحد منها

---

(10) بالعدم : ب

مســــبوق بــــآخر ، لا الى بدايــــة. وهــــذا مــــذهب «أرسطاطاليس» وأتباعه من المتقدمين والمتأخرين.

وأما الاحتمال الثالث : وهو أن الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها. فهذا اقول أكثر الفلاسفة الذين كنــوا قبل «أرسطاطاليس» ثم هؤلاء فريقان :

الفريق الأول : الـذين قـالوا : الـذوات القديمة كـانت أجساما. وهؤلاء منهم من قال : أصل الأشـياء هو الـتراب. وكون العناصر الثلاثة الباقية عنه بالتلطف.

ومنهم من عكس ، وقــال : أصل الأشــياء هو النــار ، وكون العناصر الثلاثة الباقية عنها بالتكاثف.

(ومنهم من قــال : أصل الأشــياء هو الهــواء. وكــون العنصر اللطيف عنه : بــــالتلطف ، وكــــون العنصــــرين الكثيفين عنه : بالتكاثف) [11].

ومنهم من قــال : أصل الأشــياء هو البخــار. وكــون العنصــرين اللطيفين عنه : بــالتلطف وكــون العنصــرين الكثيفين عنه : بالتكاثف.

ومنهم من قال : أصل الأشياء هو المـاء. ثم ان المـاء تحرك ، فاوجبت حركته سخونة ، فتصاعد على وجه المـاء من تلك السخونة : زبد وارتفع منه دخـان فتكـونت الأرض من ذلك الزبد ، والسماء من ذلك الدخان.

ومنهم من قـال : أصل العـالم أجـزاء جسـمانية كرية صلبة. ولما كانت أجزاء الخلاء متشابهة ، لم يكن بقـاء كل واحد من تلك الأجزاء

(11) ما بين القوسين من : أ

فى حيز معين ، من ذلك الخلاء أولى من حصوله فى حـيز آخر ، فلا جرم وجب فيها أن تكـون متحركة من الأزل الى الأبد. ثم اتفق لتلك الأجزاء أن تصادمت على شكل خـاص ، فتمانعت بسبب حركاتها المتدافعة ، فتكونت السـماوات بهذا الطريق ، ثم انها لما اسـتدارت وكـان باطنها مملـوءا من الأجســـام عـــرض لما كـــان فى غاية القـــرب من السموات ، أن تسخن جدا ـ وهو النار ــ وعـرض لما كـان فى غاية البعد من السموات ، أن تكاثف وبرد جـدا ــ وهو الأرض ـ والّذي كان قريبا من النار ، هو الهواء. والّذي كان أبعد منه هو الماء. لأن الهـواء الطف وأسـخن من المـاء ، ثم اختلطت هذه العناصر الأربعة ، بسبب حركات الأجـرام الفلكية ، وتولـــدت المركبـــات من المعـــادن والنبـــات والحيوان.

والفريق الثـانى : الـذين قـالوا : الـذوات القديمة ما كانت أجساما فهؤلاء ثلاث طوائف.

الطائفة الأولى : الـذين قـالوا : الأجسـام مركبة من الهيولى والصـورة. فـالهيولى كـانت قديمة ، وكـانت خالية عن الجسم ، ثم حدثت الصـورة الجسـمية فيها ، فحـدثت الأجسام.

والطائفة الثانية : الـذين قـالوا : العـالم انما تولد من امــتزاج النــور بالظلمة ، وأما الأنــوار والظلمــات ، فانها قديمة. وهذا قول الثنوية.

والطائفة الثالثة : الـــذين قـــالوا : أصل الأجســـام : الوحدات. وذلك لأن الوحـدة اذا كـانت مجـردة عن الوضع والاشارة ، كانت مجرد وحدات. واذا كانت الوحدة مشـارا إليها ، صارت نقطة. فاذا تركبت نقطتان ، صار خطـا. واذا تركب خطان ، صـار سـطحا. واذا تـركب سـطحان ، صـار جســما. فأصل الأجســام : الوحــدات. وهى أمــور قديمة قائمة بذواتها. فهذا شرح هذه الأقوال على الاختصار.

الاحتمال الرابع : بأن يقـال : العـالم قـديم الصـفات ، محدث الذات. وهذا معلوم البطلان بالبداهـة. فلا جـرم لم يقبل به قائل.

الاحتمال الخامس : التوقف فى هذه الأقسـام وعـدم القطع بواحد منها. وهو قول «جالينوس».

وهـذا آخر الكلام فى شـرح هـذه المقـدمات ، الـتى يجب تقديمها على الشروع فى البراهين :

البرهـان الأول : فى اثبـات حـدوث الأجسـام. وهو أنا نقول : الأجسـام لو كـانت أزلية لكـانت فى الأزل ، اما أن تكـون متحركة ، أو سـاكنة. والقسـمان بـاطلان ، فـالقول بكونها أزلية باطــل. فنفتقر فى تقرير هــذا البرهــان الى اثبات مقدمات ثلاث :

المقدمة الأولى فى اقامة الـــــــدليل على الحصر : فنقـول : الـدليل عليه : أن كل ما كـان متحـيزا فلا بد وأن يكـــون مختصا بحـــيز معين. والمـــراد منه : أنه لا بد وأن يكون بحيث يصح أن يشار إليه بأنه هاهنا أو هناك.

اذا عرفت هـذا ، فنقـول : انه فى الأزل اما أن يكـون باقيا فى حيز واحدا ، أو لا يكـون كـذلك ، بل يكـون منتقلا من حـــيز الى حـــيز ، والأول هو الســـاكن ، والثـــانى هو المتحـــرك. فثبت : أن الجسم لو كـــان أزليا ، لكـــان فى الأزل اما أن بكون متحركا ، أو ساكنا.

المقدمة الثانية : فى اقامة الدلالة على أنه يمتنع كون الأجسام فى الأزل متحركة : ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الحركة ماهيتها وحقيقتها ، أنها انتقــال من حالة الى حالـــة. والانتقـــال من حالة الى حالة ، لا بد وأن يكون مسبوقا بحصون

الحالة المنتقل عنهــا. فــاذن حقيقة الحركة من حيث انها تلك الحقيقة ، تقتضى المســبوقية بـــالغير. وحقيقة الأزل من حيث انها هــذه الحقيقة تنــافى المســبوقية بــالغير ، فـوجب أن يكـون الجمع بين الحركة والأزل محـالا ممتنعا لذاته.

البرهــان الثــانى : أنا اذا فرضــنا أن كل دورة من دورات الفلك ، كانت مسبوقة بـدورة أخـرى ، لا الى أول. فحينئذ يكون كل واحدة من تلك الدورات مسبوقة بعدم لا أول له ، فتكون العدمات بأسرها مجتمعة فى الأزل. وانما الــترتيب فى الوجــودات ، لا فى العــدمات. فــاذن جميع العـدمات السـابقة على كل واحـدة من هـذه الوجـودات ، كـانت مجتمعة فى الأزل. فاما أن يحصل مع مجمـوع تلك العدمات الحاصلة فى الأزل شـيء من الوجـودات ، أو لم يحصل. والأول باطـل. والا لـزم أن يكـون السـابق مقارنا للمســـــبوق. وهو محــــال. واذا بطل القسم الأول تعين القسم الثـــانى ، وهو أنه لم يحصل فى الأزل شـــيء من الوجـودات. وذلك يقتضي أن يكـون لمجمـوع الوجـودات بداية وأول. وهو المطلوب.

البرهــان الثــالث : وهو أنه اما أن يقــال : حصل فى الأزل شـيء من هـذه الحركـات ، او لم يحصـل. فـان لم يحصل فى الأزل شـيء من هـذه الحركـات والحـوادث ، وجب أن تكـون لمجمـوع هـذه الحركـات والحـوادث بداية وأول. وهو المطلوب. وان حصل فى الأزل شيء من هذه الحركـات ، فتلك الحركة الحاصــلة فى الأزل. ان لم تكن مســبوقة بغيرها كــانت تلك الحركة أول الحركــات. وهو المطلـوب. وان كـانت مسـبوقة بغيرها ، لـزم أن يكـون الأزل مسبوقا بغيره. وهو محال.

البرهان الرابع : ان فى مدة دورة واحــدة من أدوار «زحل» تتحـرك الشـمس ثلاثين دورة. فـاذن عـدد دورات «زحـل» تكـون أقل من دورات «الشـمس» وكل ما كـان أقل من غيره ، فهو متناه. فاذن

عدد دوراته متناه ، فلحركة «زحل» بداية. واذا كان كـذلك ، وجب أن يكـون أيضا لجميع الحركـات بدايـة. لأن ضـعف المتناهى مرارا متناهية ، يكون متناهيا.

البرهان الخامس : اذا فرضـنا الحـوادث الماضـية من اليــوم الى الأزل جملة ، ومن زمــان الطوفــان الى الأزل جملة أخـــرى. فلا شك أن الجملة الأولى أزيد من الجملة الثانية ، بما بين زمان الطوفان الى هذا اليوم. فـاذا طبقنا فى الـوهم الطـرف المتنـاهى من الجملة الزائـدة ، على الطــرف المتنــاهى من الجملة الناقصة ، حــتى يقابل كل فرد من أفراد احدى الجملتين بما يشـابهه فى المرتبة من الجملة الأخرى. فان لم تنقص الجملة الناقصة عن الزائدة فى الطـرف الآخر ، كـان الشـيء مع غـيره ، كهو ، لا مع غيره. وهذا محــال. وان انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف ، كانت متناهية من ذلك الطرف ، وكـانت متناهية من جانب الأزل. والزائد زاد عليها بمقـدار متنـاه ، والزائد على المتناهى بمقدار متناه يكون متناهيا. فالكل متناه فى جانب الأزل.

البرهان السـادس : لو كـانت الأدوار الماضـية غـير متناهية ، لكــان حــدوث اليــوم موقوفا على انقضــاء ما لا نهاية له ، وانقضـاء ما لا نهاية له محــال فيلـزم أن يكــون حدوث اليوم موقوفا على شرط محال ، والموقــوف على الشرط المحال ، لا يوجـد. فكـان يلـزم أن لا يوجد اليـوم. وحيث وجد ، علمنا : أن الأمور المنقضية قبل هذا اليــوم ، متناهية فثبت بهـذه الـبراهين : أن القـول بكـون الأجسـام متحركة فى الأزل محال.

المقدمة الثالثة : فى بيـــان أنه يمتنع كـــون الأجسام ساكنة فى الأزل

واعلم أنا نحتــاج فى هــذا المقــام الى اقامة الدلالة على أن السـكون أمر وجـودى. والفلاسـفة يزعمـون : أنه عبارة عن عدم الحركة ، عما من شـأنه أن يتحـرك. وانما افتقرنا الى اثبات هذه المقدمة. لأن دليلنا على

أن السكون يمتنع أن يكـون أزليا : هو أن نقـول : لو كـان السكون أزليا ، لما جاز ، زواله. وقد جاز ، زوالـه. فـوجب أن لا يكون أزليا. ولو كان السـكون أمـرا عـدميا ، لما صح هذا الكلام. لأن زوال العدم فى الأزل جائز بالاتفـاق. اذ لو لم يجز ذلك ، لبطل القول بحدوث العالم. فـان للمسـائل أن يقول : لو كـان العـالم محـدثا ، لكـان عدمه أزليـا. ولو كـان عدمه أزليا ، لما زال بسـبب طريـان الوجـود. وحيث وجد العالم ، علمنا : أن عدم العالم ما كان أزليا. فــان لم يكن عدمه أزليا ، كان وجوده أزليا ، فكـان العـالم قـديما. فثبت : أنه لا يمكننا أن نقـــول : كل ما كـــان أزليا ، امتنع زواله بل يجب تخصيص هـذه الـدعوى بـالأمور الوجوديـة. فيقال : كل ما كان موجودا فى الأزل ، امتنع زوالــه. فـاذا كان كذلك ، فحينئذ نفتقر الى اثبـات كـون السـكون أمـرا وجوديا ، حتى يستقيم الكلام.

اذا عـرفت ذلك ، فنقـول : الـدليل على أن السـكون أمر وجودى : أنا نرى الجسم الواحد يصير سـاكنا ، بعد أن كان متحركا. وبـالعكس. فتبـدل هـاتين الحـالتين. مع بقـاء الذات فى الحالتين ، يقتضي كـون احـدى هـاتين الحـالتين أمــرا وجوديــا. واذا ثبت ذلك ، لــزم كــون كل واحد منهما أمــرا وجوديـا. وذلك لأن الحركة عبـارة عن الحصـول فى الحيز ، بعد أن كانت فى حـيز آخر ، والسـكون عبـارة عن الحصـول فى الحـيز ، بعد أن كـان فى نفس ذلك الحـيز. فالحركة والســكون متســاويان فى تمــام الماهية ، وانما الاختلاف بينهما فى كـون الحركة مسـبوقة بحالة أخـرى ، وكون السكون ليس كذلك. وكون الشيء مسبوقا بغيره ، وصف عرضـى. والأوصـاف العرضـية لا تقـدح فى اتحـاد الماهية. فثبت : أن الحركة والسكون متساويان فى تمـام الماهية والحقيقية. فـاذا كـان أحـدهما وصـفا ثبوتيا ، لـزم كـــون الآخر ثبوتيا قطعـــا. فثبت بما ذكرنا : أن الســـكون وصف ثبوتى.

واذا قامت الحجة على صحة هـذه المقدمة ، فلـنرجع الى المطلـوب. فنقـول : لو كـان السـكون أزليا ، لامتنع زواله ، ولا يمتنع زوالـه. فـوجب أن لا يكـون أزليا ، بيـان الشرطية : انه بتقدير أن يكون أزليا ، فاما أن يكون واجبا لذاته ، أو ممكنا لذاتــه. فــان كــان واجبا لذاته ، ظهر أنه يجب أن لا يزول اصلا. وان كـان ممكنا لذاته فـالمؤثر فيه اما أن يكــون فــاعلا بالاختيــار ، أو موجبا بالــذات. والأول محال. لأن الفاعل [12] بالاختيار انما يفعل بواسـطة القصد والاختيـار. والقصد الى تكـوين الشـيء ، لا يتحقق الا عند عدمه ، أو حـــال حدوثه وعلى التقـــديرين فكل ما يقع بالفاعل المختار ، كـان محـدثا. والقـديم لا يكـون محـدثا ، فيمتنع أن يكون المـؤثر فى وجـود القـديم فـاعلا مختـارا. فثبت : أنه لو كـان له مـؤثر لكـان ذلك المـؤثر لا بـدّ وأن يكون موجبا بالذات. ثم ذلك المـوجب ان كـان ممكنا عـاد الكلام فيه ، وان كــان واجبا فــان لم يتوقف تــأثيره فى وجود ذلك القديم على شرط أصلا ، لزم من وجوب وجود تلك العلة ، وجـوب وجـود المعلـول. فيلـزم امتنـاع العـدم على ذلك القـديم. وان توقف تـأثيره على شـرط ، فـذلك الشرط لا بدّ وأن يكون المؤثر فيه موجبا بالـذات ، وواجبا بالذات ، وإلا عاد المحال المذكور. وحينئذ يلزم من امتنـاع التغير على العلة ، وعلى شرط العلة ، امتناع التغـير على المعلــول. فثبت بما ذكرنا : أن كل ما كــان موجــودا فى الأزل ، فانه يمتنع زوالـــه. وانما قلنا : ان الـــزوال على السـكون جـائز. وذلك لأن كل متحـيز ، فانه يمكن خروجه عن حــيزه ، وبتقــدير خروجه عن حــيزه ، فانه يبطل ذلك السكون.

بيان المقام الأول من وجهين :

الأول : ان كل متحيز يفرض. فانه اما أن يكون مركبا أو بسـيطا. فــان كــان مركبا فانه لا بــدّ وأن يحصل فيه بسائط. فاذا أخذنا بسيطا

---

(12) المختار : أ

واحدا من تلك البسائط ، فلا شك أنه يفـرض فيه جانبـان. وطبيعة كل واحد من ذينك الجـــانبين مســـاوية لطبيعة الجانب الآخر ، والا لكان ذلك الجـزء مركبـا. وقد فرضـناه بسـيطا. هـذا خلـف. وان كـانت طبيعة كل واحد من ذينك الجــانبين مســاوية لطبيعة الجــانب الآخر ، وكل شــيئين متســـاويين ، وجب أن يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر ، فـاذن الجـانب الّـذي يلاقيه أو يحاذيه بيمينه ، يصح أن يلاقيه أو يحاذيه بيســـاره ، ولا يمكن ذلك الا اذا انقلب فى حـيزه ، حـتى يصـير يمينه يسـارا ، أو يسـاره يمينا. فثبت : أن كل جزء يفرض ، فانه يصح عليه الحركة. واذا تحـــرك ، فقد بطل ذلك الســـكون. لأنه لا معـــنى للســكون ، الا ذلك الحصــول. واذا بطل ذلك الحصــول ، فقد بطل ذلك السكون.

الوجه الثانى : انا نكتفى [1] هنا بـإلزام الخصـم. وذلك لأن الأجسام عندهم اما فلكية أو عنصـرية ، أما الفلكيـات فانها عنـــــدهم متحركة على ســـــبيل الوجـــــوب. وأما العنصريات فكل واحد من أجزائها جائز الحركة. وعلى كلا التقديرين يثبت أن زوال السكون جــائز. فثبت بما ذكرنا : أن السكون لو كان أزليا ، لما جاز زوالـه. وثبت أنه يجــوز زواله ، فيلــزم أن لا يكــون الســكون أزليــا. ولما ثبت أنه يمتنع أن يكون الجسم فى الأزل ساكنا ، ويمتنع أن يكــون فى الأزل متحركا ، وثبت أنه لو كـــان أزليا ، لكـــان اما ساكنا واما متحركا. ثبت : أن الجسم يمتنع أن يكون أزليا. وهو المطلوب.

وهذا تمـام هـذا القـول فى تحرير هـذا الـدليل. وبالله التوفيق.

فان قيل : لا نسلم أن الجسم لو كان أزليا ، لكان اما متحركا ، واما سـاكنا. قوله : «والـدليل عليه : وهو أن كل جسم ، فانه لا بد وأن

---

(1) أن يكتفى بها : ب

يكون حاصلا فى حيز ، واذا كان كذلك ، فان بقى مستقرا فيه ، فهو الساكن ، وان لم يبق مستقرا فيه ، فهو المتحرك».

قلنا : هذا التقسيم بناء على قولكم : ان كل جسم ، فانه لا بد وأن يكون حاصلا فى الحيز ، فما المراد من الحيز الّذي جعلتموه ظرفا للجسم : وتقريره : أن المسمى بالحيز. اما أن يكون معدوما أو موجودا فان كان معدوما ، كان نفيا محضا ، وعدما صرفا. والقول بكون الجسم حاصلا فى العدم المحض ، والنفى الصرف ، غير معقول. وأما ان كان المسمى بالحيز أمرا موجودا ، فذلك الموجود اما أن لا يمكن أن يشار إليه اشارة حسية ، أو يمكن. فان لم يمكن استحال حصول الجسم فيه. لأن الجسم الموجود يجب أن يكون ، بحيث يمكن أن يشار إليه شارة حسية. فاذا كان المسمى بالحيز موجودا ، ويمتنع أن يشار إليه اشارة حسية ، كان القول يجعل الحيز ظرفا للجسم : جمعا بين النقيضين. وهو محال. وأما ان كان المسمى بالحيز ، أمرا يشار إليه اشارة حسية ، فكونه كذلك ، اما أن يكون بالاستقلال ، أو بالتبعية. فان كان بالاستقلال كان المسمى بالحيز جسما. والقول بكون الجسم حاصلا فى الحيز ، يرجع حاصله الى كون الجسم حاصلا. فى الجسم. ثم المراد من هذه الظرفية : وان كان هو الحلول ، كان ذلك قولا بتداخل الأجسام. وهو محال. وان كان المراد منه هو المماسة ، لزم أن يكون جسم مموس جسم آخر. وذلك يوجب القول بوجود أجسام لا نهاية لها. وأنتم تنكرون ذلك. وأما ان كان المسمى بالحيز أمرا مشارا إليه اشارة حسية ، على سبيل التبعية. فذلك هو العرض.

فيرجع حاصل قولنا الجسم فى الحيز : أن الجسم حاصل فى العرض ، الا أن ذلك أيضا باطل من وجهين :

أحــدهما : أن العــرض حاصل فى الجسم ، فلو كــان الجسم حاصلا فى العــرض لــزم الــدور. والثــانى : أنكم تقولون : الجسم انتقل من هذا الحـيز الى حـيز آخـر. فلو كان المراد من الحيز هو العـرض ، لـزم أن يكـون المـراد من قولنا : انتقل الجسم من حيز الى حــيز ، هو انه انتقل الجسم من عرض الى عرض. وكل ذلك محال. فثبت : أن القول بكون الجسم حاصلا فى الحــيز ، أمر باطل محــال. فكــان التقســيم الّــذي فرعتمــوه عليه أولى بالاســتحالة والفساد. ثم انا نترك الاستدلال على فساد هذا المـذهب ، ونطالبهم بتفسير الحيز ، وبتفسير كـون الجسم مظـروف الحيز. فان بمجرد المطالبة بهذا التفسـير ، يصـعب الكلام على المستدل.

لا يقال : الحيز له تفسيران :

أحــــدهما : ما اتفق عليه جمهــور المتكلمين. وهو أنه ليس أمـــرا وجوديا بل هو أمر يفرضه الـــذهن ، ويقـــدره العقل ، ويحكم بكون الجسم حاصلا فيه.

والثانى : ما ذكـره قـدماء الفلاسـفة. وهم القـائلون بأن المكان هو البعد ، وهو مجرد الطول والعرض والعمق ، الّذي لا يكون حالا فى مـادة والجسم عبـارة عن الطـول والعــــرض والعمق مع المــــادة. فــــاذا حصل الجسم فى المكــــــان ، فــــــالمعنى أنه نفذ بعد الجسم فى ذلك البعد المجرد عن المادة ، المسمى بالمكان.

قــالوا : والّـذي يـدل على وجـود هـذا البعد المسـمى بالمكان وجوه :

احدها : انه لا شك أن بين طرفى الطاس مقـدارا من البعد. فالطاس المملوء من الماء اذا قدرنا أن الماء خــرج منه ولم يــدخل الهــواء فيه ، فمع هــذا الفــرض لا بد وأن يبقى بين طرفى الطاس مقدار من البعد والامتـداد. وذلك البعد قد فرضــناه خاليا عن الأجســام. فثبت : أن المكــان هو البعد.

وثانيها : انا لو قـــدرنا حجـــرا واقفا فى مـــاء جـــار ، فالشيء الساكن لا معنى لسـكونه ، الا أنه بقى فى مكانه أكثر من زمان واحـد. ولا يمكن أن يكـون المكـان مفسـرا بالســـطح المحيط ، لأن المـــاء اذا كـــان جاريا على ذلك الحجر ، لم يبق ذلك الحجر ملاقيا لســــطح واحد ، أزمنة كثيرة. فلو كان المكان عبـارة عن السـطح ، لـوجب أن لا يكـــون ذلك الحجر واقفـــا. ولما دلت المشـــاهدة على أنه واقف ســاكن ، علمنا : أنه لا بد وأن يكـون المكـان أمـرا آخر ، مغايرا للسطح المحيط. وما ذلك الا ذلك البعد الّذي نفذ بعد الجسم الواقف فيه.

وثالثها : ان كل أحد يعلم بالضـــرورة أن بين طـــرفى الآنية مقدارا من البعد. وذلك المقـدار من البعد ، ليس هو الجسم. والا لزم القـول بكـون العـالم ملاء. وذلك محـال. والا لكانت الحركة ممتنعة على الأجسام. فثبت : أن البعد المفـــترض بين طـــرفى الآنية ليس بجســـم. ولا شك أن الجسم ينفذ فيه وينطبق بعـده عليـه. فثبت : أن المكـان بعد.

لأنا نقول :

اما التفســـــير الأول : فهو باطل قطعـــــا. وذلك لأن المسمى بـالحيز ، أما أن لا يكـون له وجـود فى الخـارج ، واما أن يكون له وجود فى الخارج. فـان لم يكن له وجـود فى الخارج ، امتنع أن يكون الجسم الموجـود فى الخـارج حاصلا فيــه. لأن ما لا يكــون موجــودا فى الخـــارج ، امتنع حصول الجسم فيه فى الخارج ، وأما ان كان له وجود فى الخارج ، فحينئذ يرجع التقسيم المذكور بتمامه.

واما التفسـير الثـانى : وهو أن القــول بــأن المكـان عبارة عن البعد المجرد. فنقول : هذا باطل قطعـا. ويـدل عليه وجوه ثلاثة :

أحـدها : ان طبيعة البعد اما أن تكـون قابلة للحركة ، واما أن لا تكون قابلة لها. فان كـانت قابلة للحركة ، فـاذا كان المكان هو بعدا ،

كانت الحركة على المكـان جـائزة لكن الحركة انما تكـون من مكان الى مكان ، فيلزم أن يكون للمكان مكان آخر ، ويلزم التسلسـل. وهو محـال. وان لم تكن قابلة للحركـة. فالبعد القــائم بالجسم ، لا يكــون قــابلا للحركــة. فــاذن الجسم قارنه ما يمنع من الحركة ، فـــــــوجب أن لا تصح الحركة على الجسم. وذلك محال :

لا يقال : لم لا يجوز بأن يقال كون البعد قـابلا للحركة ، مشروط بكون البعد حـالا فى المـادة. فـاذا كـان مجـردا كان شرط صحة الحركة زائلا ، فكانت صـحة الحركة غـير حاصلة.

لأنا نقول : المـادة اما أن يكـون لها فى حقيقة ذاتها ، وخصوصية ماهيتها بعد وامتداد. واما أن لا يكون. فان كان لها فى حقيقة ذاتها بعد وامتداد ، فتكون المادة لـذاتها ، لا لصفة مغايرة لها ، ممتدة فى الجهات. وعلى هذا التقــدير يمتنع كـون الامتـداد أمـرا حـالا فى المـادة ، وان لم يكن للمــادة فى خصوصــية ذاتها بعد وامتــداد ، كـانت الحركة على مثل هـذا الشـيء ممتنعة لـذاتها. واذا كـان كـذلك ، امتنع أن يكـون ذلك شـرطا فى صـحة الحركة على البعد والامتداد.

والوجه الثانى فى بيان أنه يمتنع كـون المكـان بعـدا : أن البعد كـان من حيث انه هو هو غنيا عن المــادة ، امتنع حلوله فى المادة. فكـان يجب أن لا يحل البعد فى المـادة أصلا. وان كان مفتقرا الى المادة ، امتنع كونه مجـردا عن المادة.

الوجه الثالث : هو أن المكان لو كان عبـارة عن البعد ، والمتمكن له بعد آخر ، يلــزم منه تـداخل البعــدين. وهو محـــــــال. أما أولا : فلأنه يقتضي الجمع بين المثلين. وهو محـال. وأما ثانيا : فلأن البعـدين طـرفى الانـاء ، اذا كـان ذراعا واحدا ، فلو كان هناك بعد ان أحـدهما بعد المكـان ، والثانى بعد المتمكن ، لزم القول بكون الذراع الواحد :

ذراعين. وذلك محال. فثبت بهـذه الوجـوه : فسـاد القـول بأن المكان هو البعد.

سـلمنا : أن القـول بـالحيز : معقـول. فلم قلتم : ان الجسم لا بد وأن يكـــون اما ســـاكنا فى الحــــيز ، واما متحركا؟

بيانه : ان المتحرك هو الّذي حصل فى الحيز ، بعد أن كان فى حيز آخر ، والسـاكن هو الّـذي حصل فى الحـيز ، بعد أن كـــان فى نفس ذلك الحـــيز. فـــاذن كونه ســـاكنا متحركا ، مشروط بكونه موجودا قبل ذلـك. فـاذن الجسم فى أول زمان حدوثه ، يجب أن لا يكون ساكنا ولا متحركا ، واذا ثبت هـذا ، بطل قـولكم : انه لا واسـطة بين كـون الجسم ساكنا أو متحركا.

سلمنا : أن الجسم لو كان أزليا ، لكـان اما أن يكـون سـاكنا واما أن يكـون متحركـا. فلم قلتم : انه يمتنع كـون الجسم فى الأزل متحركـا؟ والـدلائل السـتة الـتى عـولتم عليها فى بيان امتناع كون الجسم متحركا فى الأزل : هى بأسرها معارضة بوجه واحد. وهو أن وجـود الحركة وتـأثير المـؤثر فى ايجـاد الحركة فى الأزل ، اما أن يكـون ممتنعا لعينه ولذاته ، واما أن لا يكـون ممتنعا لعينه ولذاتـه. فـان كان ممتنعا لذاته ، وجب أن لا يزول ذلك الامتناع قط. لأن ما بالـذات لا يـزول فـوجب أن لا توجد الحركة أصـلا. وأما ان كـــان وجـــود الحركة الأزلية وايجـــاد الحركة فى الأزل ليس ممتنعا لذاتـــه. فاما أن يكـــون ممتنعا لغـــيره ، أو لا يكون كذلك.

فان كان ممتنعا لغـيره ، فـذلك المـانع ان كـان واجبا لذاته ، امتنع زواله. وكـان يجب امتنـاع زوال ذلك الامتنـاع وان كان واجبا أيضا لغيره ، كان الكلام فيه كما فى الأول. فيلزم التسلسل. وأما ان كان وجود

الحركة الأزلية غـــير ممتنعة لـــذاتها ، ولا لغيرها ، امتنع الحكم عليها بالامتنـــاع ودلائلكم عليها تقضى بالامتنـــاع. فكانت باطلة.

لا يقال : المانع من حصول الحركة هو تحقق مسـمى الأزل. لأن الحركة تقتضى المســبوقية بـــالغير ، والأزل ينافى المسبوقية بالغير. فالجمع بينهما محال.

لأنا نقول : مسـمى الأزل حيث ثبت وتحقق ، ان كـان واجب الثبـوت لذاته ، امتنع زواله قط ، فكـان يجب أن لا يزول ذلك الامتناع أبدا ، وان لم يكن واجب الثبوت لذاته ، كان ثبوته لأجل شيء آخـر. والكلام فى ذلك الثـانى ، كما فى الأول. ولا يتسلسل ، بل ينتهى بـــالآخرة الى واجب الوجود لذاته. وحينئذ يلزم من امتناع زوال الواجب لذاته ، امتناع زوال مسمى الأزل ، ويلـزم من امتنـاع زواله أن لا يزول قط امتنـاع حـدوث الحركـة. ولما كـان ذلك بـاطلا ، علمنا : أن الحركة لا يمتنع حصولها فى الأزل.

سلمنا : أن الجسم يمتنع أن يكـون متحركا فى الأزل. فلم لا يجـوز أن يكـون سـاكنا؟ قوله : «لأن السـكون أمر ثبـوتى ، والثـابت الأزلى يمتنع زوالـه» قلنا : لا نسـلم أن السكون أمر ثبوتى.

وقوله : «الدليل عليه : أن الجسم يتحرك بعد أن كان ساكنا ، وبالعكس. وذلك يوجب كون أحدى الحـالتين أمـرا ثبوتيا».

نقول : لا نسـلم أن تبـدل احـدى الحـالتين بـالأخرى ، يوجب كون احدى الحالتين ثبوتية. والّذي يـدل عليه وجـوه :

أحــدها : أن الحــوادث عنــدكم ممتنعة الحــدوث فى الأزل ، ثم انقلبت جائزة الحدوث فيما لا يزال. فههنا تبدل الامتناع بالصحة ، مع أنه

لا يصح [13] أن يكون الامتنـاع أمـرا ثبوتيـا. وتكـون الصـحة أمر ثبوتيا.

أما أن الامتناع لا يكـون أمـرا ثبوتيا ، فلأن الامتنـاع لو كـان أمـرا ثبوتيا ، لكـان الموصـوف به ثبوتيا ، فيلـزم أن يكون ممتنع الثبـوت ثابتـا. وهو محـال. وأما أن الامكـان لا يمكن أن يكون أمرا ثبوتيا. فذلك لأنه لو كان أمــرا ثبوتيا ، لامتنع كونه واجبا لذاته ، بل يكــون ممكنا لذاتــه. فيكــون امكانه زائدا عليه. ويلزم التسلسل.

والوجه الثـانى. فى بيـان أن تبـدل احـدى الحـالتين بالأخرى ، لا يقتضي كون احـدى الحـالتين أمـرا ثبوتيا ، ولا تجـــدد أمر فى المحل : ذلك لأنه قبل حصـــول الحـــادث المعين ، لا يصـدق أن الله تعـالى عـالم بحصـوله فى هـذا الـوقت ، لأنه لو صـدق عليه أنه عــالم بحصـوله فى ذلك الـوقت ، مع أنه غـير حاصل فى ذلك الـوقت ، لكـان ذلك جهلا. وهو على الله تعــالى محــال. ثم انه اذا حصل ذلك الحادث ، فانه يصـدق على الله تعـالى أنه عـالم بحصـوله فى ذلك الوقت. فاذن صـدق على الله تعـالى أنه ما كـان عالما بحصـوله فى ذلك الـوقت ، ثم صـار عالما بحصـوله فى ذلك الوقت. فلو اقتضى صدق هـذه القضـية ، حـدوث أمر وتجدد وصف لزم حـدوث شـيء فى ذات اللـه. وذلك عندكم محال.

الوجه الثالث : ان الجسم قبل حدوث العرض المعين فيه ، ما كـــان محلا لـــذلك العـــرض ، ثم اذا حصل ذلك العرض ، فقد صـار محلا لـذلك العـرض. فيلـزم أن يكـون كونه محلا لـــذلك العـــرض عرضا آخر ، ثم انه على هـــذا التقدير ، يصير محلا لذلك العـرض الآخر ، بعد أنه ما كـان كذلك. فيلـزم : أن يكـون كونه محلا لتلك المحلية ، عرضا آخر. ويلزم التسلسل.

---

(13) لا يمكن : أ.

لا يقــال : أنه لا معــنى لكونه محلا لــذلك العــرض ، وكون ذلك العـرض حـالا ، الا مجـرد حصـول ذلك العـرض فيه.

لأنا نقـول : ليس كـون الجسم محلا لـذلك العـرض ، وكـون ذلك العـرض حـالا فى ذلك الجسم ، هو نفس ذلك العرض ولذاته. لأنه يمكن العلم بذات ذلك العرض ، وذات ذلك الجسم ، مع الشك فى كــون ذلك العــرض حــالا فى ذلك الجسم ، وكـــون ذلك الجسم محلا لـــذلك العـــرض. والمعلــوم مغــاير لما ليس بمعلــوم. فعلمنا : أن المحلية والحالية صفتان مغايرتان لذات ذلك العرض ، ولذات ذلك الجسم.

ســلمنا : أن صــدق قولنا : لم يكن ثم كــان : يقتضي كون احدى الحالتين أمـرا ثبوتيا[14]. فلم لا يجـوز أن تكـون الحركة أمرا ثبوتيا ، وأن يكـون السـكون عبـارة عن عـدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك؟

قوله : «الحركة والسكون كل واحد منهما عبــارة عن الحصـــول فى الحـــيز. ولا تفـــاوت بينهما الا فى وصف عرضى».

قلنا : لا نســلم أن الحركة عبــارة عن الحصــول فى الحـيز الثـانى. والـدليل عليه : أنه مـتى حصل فى الحـيز الثــانى ، فقد انقطعت الحركة وانتهت. ونهاية الشــيء لا تكــون نفس ذلك الشــيء ، بل الحركة عبــارة عن كونه منتقلا عن الحـيز الأول الى الحـيز الثـانى. وذلك الانتقـال أمر متقدم على الحصول فى الحيز الثانى.

سلمنا : أن السكون أمر ثبوتى. فلم قلتم : ان الثابت الأزلى لا يـــزول؟ قوله : «لأن ذلك الأزلى اما أن يكـــون واجبا لذاته ، واما أن يكون معلـولا لما يكـون واجبا لذاتـه. وعلى التقديرين ، فانه يلزم امتناع العدم عليه.

(14) ايجاده : ب.

قلنا : أنتم سلمتم أن العـدم الأزلى جـائز الـزوال. ولا يمتنع أيضا أن يكون تأثير العلة فى معلولها : موقوفا على شرط عدمى أزلى.

اذا ثبت هذا ، فنقول : لم لا يجـوز أن يكـون الـواجب لذاته : علة لوجــود ذلك الأزلى ، الا أن تــأثيره فى ايجابه كان موقوفا على شرط عدمى أزلى ، ثم ان ذلك الشرط العدمى الأزلى زال. ولما زال شرط التـأثير ، لا جـرم زال الأثر. وهذا سؤال قوى.

ثم نقول : قولكم «الأزلى لا يزول» منقـوض بأمور :

أحـدها : أنه تعـالى كـان عالما فى الأزل بـأن العـالم سيوجد ، فـاذا أوجـده لم يبق علمه بـأن العـالم سـيوجد ، والا كان ذلك جهلا. فاذن علمه بأن العـالم سـيوجد أزلى ، مع أنه قد زال.

وثانيها : ان الله تعــالى كــان موصــوفا فى الأزل بأنه يصح منه ايجاد العالم فى لا يـزال ابتـداء. ثم اذا أوجد الله تعالى العالم ، استحال بعد ذلك أن يصح منه ايجاد العــالم ابتـداء. والا لكـان ذلك ايجـاد الموجـود. وانه محـال. فتلك الصحة : حكم أزلى. وقد زال.

وثالثها : ان النسخ عنــــدكم عبــــارة عن رفع الحكم. وذلك الحكم المرفوع اما أن يقال : انه كان حدثا ، أو كان قديما. والأول محـال والالـزام كـون ذات الله تعـالى محلا للحــــــوادث. فبقى القسم الثــــــانى وهو أن ذلك الحكم المرفوع كان اذن قديما. فارتفاعه يكون زوالا للقديم.

سلمنا : أن الثابت الأزلى لا يـزول. فلم قلتم بـأن كل سكون ، فانه ممكن الزوال؟ وهذا باطل. لأنا نشاهد بعض الأجســام متحركــة. ولكن لم لا يجــوز أن يكــون بعض الأجســام مختصا بأحيــاز معينة ، على ســبيل الوجــوب ، بحيث يمتنع خروجها عن تلك الأحياز؟ فانكم ما لم تبطلـوا هذا الاحتمال ، لا يتم لكم اثبات أن كل جسم محدث.

قوله : «كل متحيز فانه لا بد وأن يفترض فيه جانبــان متساويان فى تمـام الماهيـة. وكل شـيئين متسـاويين فى تمــــــام الماهية ، فانه يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر وذلك يقتضي صــــــــــحة الحركة على ذلك المتحيز».

قلنا : لو افـترض فى كل متحـيز جانبـان لـزم كـون الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها. وذلك محـال بالـدلائل الدالة على اثبات الجوهر الفرد. ولما بطل ذلك ، فســدت هذه المقدمة. وبالله التوفيق.

الجواب : أما الاستفسـار عن الحـيز. فنقـول : ان كل أحد يعلم بالضــرورة : أن كل متحــيز فانه يصح أن يشــار إليه بــالحس ، بأنه هنا أو هنــاك. وهــذا القــدر معلــوم بالضرورة. ويكفينا بناء الفرض على هذا المقدار وذلك لأن كونه هنا أو هناك ، اما أن يبقى مستمرا ، أو لا يبقى. فـان بقى مسـتمرا فهو السـاكن ، وان لم يبقى فهو المتحـرك. وهذا القدر واف بتقرير هذه المقدمة.

وأما الخـوض فى بيـان أن حقيقة المكـان ما هى؟ فلا حاجة بنا فى المسألة إليه.

قوله : «الجسم فى أول حدوثه ليس بمتحـــــرك ولا ســـــاكن» قلنا : كلامنا فى الجسم البــــاقى ولا شك أن الجسم حال بقائه لا بد وأن يكون اما متحركا واما سـاكنا. ثم أنا ذكرنا الدلائل الستة على أن الجسم يمتنع أن يكـون متحركا فى الأزل.

قوله : «انه لا بداية لصــحة وجــود الحركة ، فيلــزم صحة كون الحركة أزلية» قلنا : قد ذكرنا : أن الشــيء اذا أخذ بشرط كونه مسبوقا بالعدم ، فهو مع هـذا الشـرط لا أول لصحته. ثم انه لم يلزم منه صـحة كـون هـذا الشـيء بهذا الشرط أزليا. فكذا هاهنا.

قوله : «لم قلتم بانه لما صدق على الشـــيء ، أنه لم يكن كذا ، ثم صار كذا ، فانه يقتضي كون احـدى الحـالتين أمرا ثبوتيا».

قلنا : احدى الحـالتين ان كـانت ثبوتية فهو المقصـود. وان كـانت عدمية فالحالة الثابتة رافعة لهـا. ورافع العـدم ثبوت. فالحالة الثابتة يجب أن تكون ثبوتية.

وأما النقـــوض الـــتى ذكرتموها ، فهى نقـــوض على مقدمة بديهية. فلا تستحق الجواب.

قوله : «الحركة ليست عبارة عن حصول الجوهر فى الحـيز الثـانى ، بل عن حالة متقدمة على هـذا الحصـول. وهو انتقاله من الحيز الأول الى الحيز الثانى».

قلنا : ان الحصـول فى الحـيز الأول لما عــدم ، بقى «الآن» الّذي هو أول زمـان ذلك العـدم. ولا بد وأن يكـون الجسم قد حصل فى حد آخر ، من حدود المسافة. فــاذن لا معنى للحركة الا حصول المماسة الثانية فى «الآن» هو أول زمان عدم المماسة الأولى.

قوله : «لم لا يجوز أن يكون تأثير العلة الواجبة لذاتها ، فى وجود ذلك المعلول الأزلى ، كان موقوفا على شرط عـــدمى أزلى ، فلما زال ذلك الشـــرط الأزلى ، زال ذلك المعلول الأزلى»؟.

قلنا : شرط التأثير لا يمكن أن يكون عدميا ، لأن قبل حصول ذلك الشرط. ان بقيت العلة مـؤثرة ، لم يكن ذلك الّذي فرضناه شرطا لذلك التأثير : شرطا لـه. وان لم تبق العلة مـــؤثرة ، فحينئذ تكـــون مؤثرية تلك العلة فى ذلك المعلول : معلولة [15] بذلك العدم ، فيكون العدم

---

(15) معللة : ب.

علة لتلك المؤثرية ، فيكــون العــدم علة للأمر الوجــودى. وهو محــال. وأما النقــوض الــتى ذكرتموها على قولنا : «الأزلى لا يــزول» فهى غــير واردة. وذلك لأن الّـذي وقع فيه التغير ، هو النسب والاضافات. والنسب والاضافات لا وجود لها فى الأعيان.

قوله : «لو افترض فى كل متحـيز جانبـان ، للـزم أن يكون كل متحيز قابلا للقسمة ، لا الى نهاية».

قلنا : ان من المعلوم بالضرورة : أن كل متحيز ، فان الجانب الّذي منه يلى السماء ، غير الجانب الّـذي منه يلى الأرض. وما كــان معلــوم الثبــوت بالضــرورة ، لا يمكن انكاره. وبالله التوفيق.

البرهان الثانى : فى اثبات حـدوث الأجسـام : فنقـول الأجســام متناهية فى المقــدار. وكل ما كــان متناهيا فى المقدار ، فهو محدث. فالأجسام محدثة.

والّــذي يــدل على أن الأجســام متناهية فى المقدار وجهان :

الوجه الأول : الأجسـام لو كـانت غـير متناهية ، أمكن أن يفـرض فيها خطـان متوازيـان : أحـدهما غـير متنـاه. والآخر متناه. فـاذا زال الخط المتنـاهى عن المـوازاة الى المسامتة. فلا بد وأن يحدث فى الخط الّذي هو غير متناه ، نقطــة. هى أول نقطة المســامتة لكن ذلك محــال فى الخط الّـذي هو غـير متنـاه. لأن كل نقطة فرضـناها فيه ، وجعلناها أول نقطة المســـامتة ، كـــانت المســـامتة مع النقطة الـتى فوقها ، حاصـلة قبل المسـامتة معهـا. فـاذن يلزم أن يحصل فى الخط الغير المتنـاهى ، نقطة هى أول نقطة المسامتة. وأن لا يحصل. وهو محال. وهـذا المحـال انما يلـزم من فرضـنا ذلك الخط غـير متنـاه ، واذا فـرض الخط غير متناه ، وجب أن يكون محالا باطلا.

والوجه الثـانى فى بيـان أن الأجسـام يجب أن تكـون متناهية : لو كانت الأجسام غير متناهية. أمكننا أن نفــرض فيها خطا غير متناه. وليكن ذلك الخط : خط (أب) ويمكننا أن نفرض فى وسط هـذا الخط نقطـتين : إحـداهما نقطة (ج) والأخرى نقطة (د) فنقـول : خط (ج ا من جـانب (ج) متناه ، ومن جانب (ا) غـير متنـاه. وخط (دا) أيضا كـذلك. لكن خط (ج ا) أقل من خط (دا) بمقـــــــــدار خط (ج د) وليكن ذلك المقدار شبرا واحدا.

واذا تلخص هذا ، فنقول : عدد الأشبار الموجــودة فى الخط الناقص ، ان كانت مساوية لعدد الأشـبار الموجـودة فى الخط الزائد ، كان الشيء مع غيره ، كهو لا مع غيره. وهذا محال. وان كانت أنقص منه ، فـذلك التفـاوت اما أن يظهر من الجانب المتناهى ، أو من الجانب الغير المتناهى والأول محال. لأنا فرضنا التطبيق بحسب مـراتب الأعـداد فى هذا الجانب المتناهى ، فـوجب أن يظهر التفــاوت من الجانب الآخر.

ومعـنى فـرض التطـبيق بحسب مـراتب الأعـداد : أن الشبر الأول من هذه الجملة مقابل بالشــبر الأول من تلك الجملة الثانيـــة. والشـــبر الثـــانى من هــذه الجملة مقابل بالشبر الثانى من تلك الجملة ولتكن هذه الدقيقة معلومة ، حتى يتم البرهان فاذا حصل التطـابق من هـذا الجـانب ، وجب أن لا يظهر التفاضل الا من الجــــانب الآخر ، وحينئذ تنقطع الجملة الناقصة من ذلك الجـــانب. والزائد زاد عليه بشــبر واحد ، فتكــون الجملة الزائــدة أيضا متناهيــة. وهو المقصود.

فثبت بهـذين البرهـانين : أن كل جسم فهو متنـاه فى المقدار.

وأما المقدمة الثانيــة. وهى فى بيــان أن كل ما كــان متناهيا فى المقـدار ، فهو محـدث. والـدليل عليه : أن كل ما كان متناهيا فى

المقـدار ، فانه لا يمتنع فى العقل فـرض وجـوده أزيد من ذلك المقدار بذرة ، أو أنقص منه بذرة. والعلم بجواز ذلك ضرورى. واذا استوت المقادير الثلاثة أعنى : حصـول ذلك المقدار ، وحصـول ذلك الأزيد منه ، وحصـول الأنقص منه استحال رجحان ذلك القدر ، على ما هو أزيد منه أو أنقص منه. الا بتخصيص مخصص ، وايجـاد قـادر. والا فقد تـرجح أحد طـــرفى الممكن على الآخر من غـــير مـــرجح. وهو محال.

وقد بينا فى البرهــــان الأول : أن كل ما كــــان فعلا لفاعل مختار فهو محدث. فاذن قد ثبت أن كل جسم فهو متنــاه فى المقــدار ، وثبت : ان كل ما كـــان متناهيا فى المقــدار فهو محتــاج فى وجــوده الى الفاعل المختــار ، وثبت أن كل ما كــــان محتاجا فى وجــــوده الى الفاعل المختار ، فهو محدث فيلزم الجزم بأن كل جسم محدث.

البرهان الثالث : فى حدوث الأجســام : أن الجسم لو كان أزليا ، لكان فى الأزل حاصلا فى حيز معين. ولو كـان فى الأزل حاصلا فى حيز معين ، لامتنع خروجه عنه. فكان يلـزم أن يمتنع على كل واحد من أفـراد الأجســام ، كونه متحركا. ولما كان هـذا الثـانى بـاطلا ، كـان القـول بكـون الجسم أزليا باطلا.

أما المقدمة الأولى : وهى قولنا : ان الجسم لو كـــان أزليا ، لكـان فى الأزل حاصلا فى حـيز معين. فهى مقدمة بديهية. لأنا قد ذكرنا : أن المراد من المتحــيز ما يمكن أن يشار إليه اشارة حسية ، بأنه هنا أو هناك وكل موجود هذا شــأنه وصــفته ، فانه لا بد وأن يكــون مختصا بجهة معينة ومكان معين. فثبت : أن الجسم لو كـان أزليا ، لكـان فى الأزل حاصلا فى حيز معين. ولو كان كذلك ، لكان حصوله فى ذلك الحيز المعين : أزليـا. وقد بينا فى البرهـان الأول أن الأزلى لا يزول. فكـان يمتنع عقلا زوال ذلك الحصـول. واذا امتنع زواله ، امتنعت الحركة عليه. فثبت :

أن الجسم لو كان أزليا ، لكانت الحركة ممتنعة عليه. لكن الحركة غـير ممتنعة عليـه. أما فى الاجسـام المشـاهدة ، فالحس دال على جـواز الحركة عليهـا. وأما فى الأجسـام الغائبة. فالبرهان عليه هو الّذي ذكرناه فى البرهان الأول. فظهر أن الجسم يمتنع أن يكون أزليا.

البرهــان الرابع فى حــدوث ما ســوى الله تعــالى : فنقول : كل ما سوى الواجب الوجود الواحد ، فانه ممكن لذاته. وكل ممكن لذاته ، فهو محدث. فـاذن كل ما سـوى ، الموجود الواحد ، فانه محدث.

بيــــان المقدمة الأولى : وهى قولنا كل ما ســـــوى الموجود الواحد فهو ممكن لذاته. فنقول الـدليل عليه : أنا لو فرضـنا موجـودين ، يكـون كل واحد منهما واجبا لذاتـه. فلا بد وأن يكونا متشـاركين فى الوجـوب الـذاتى ، ولا بد وأن يكونا غير متشاركين فى التعين. وما به الاشتراك غير ما به الامتيـــاز. فـــاذن يكـــون كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذاتى ، الّذي حصلت به المشاركة ، ومن التعين الّذي به حصلت المباينـة. لكن كل مـركب فانه مفتقر فى ماهيته وفى تحققه الى كل واحد من مفرديه ، وكل واحد من مفرديه مغـــاير له ، لأن الكل مغـــاير لكل واحد من أجزائــه. فــاذن كل مــركب ، فانه مفتقر فى تحققه الى غـــيره ، وكل مفتقر فى تحققه الى غـــيره ، فهو ممكن لذاته. فاذن كل مركب فهو ممكن لذاته. فـاذن لو فرضـنا موجـودين واجـبى الوجـود ، لكـان كل واحد منهما ممكنا لذاته. والثانى محال. فاذن فرض موجودين واجبى الوجود : يجب أن يكون محـالا. فثبت : أن كل ما سـوى الموجـود الواحد ، يجب أن يكون ممكنا لذاته.

وأما المقدمة الثانية : وهى أن كل ما كـــــان ممكنا لذاته ، فانه يجب أن يكون محدثا. فالبرهان على صـحته : ان كل ما كـــان ممكنا لذاته ، فانه مفتقر فى رجحــــان وجـوده على عدمه الى المـؤثر. وكل ما كـان مفتقـرا فى وجوده الى المؤثر ، فانه يجب أن يكون محدثا.

بيـــان المقدمة الأولى : أن الممكن ما تكـــون ماهيته قابلة للعدم والوجود ، على البدل. وما كـان كـذلك ، امتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر ، الا لمؤثر منفصل.

بيان المقدمة الثانية : أن نقول : الافتقـار الى المـؤثر ، اما أن يحصل حال الوجـود ، أو حـال العـدم. فـان حصل حــال الوجــود ، فاما أن يحصل حــال البقــاء ، أو محــال الحدوث. لا جائز أن يحصل حال البقاء. والالزام أن يكــون الشيء حال بقائه مفتقرا الى موجد يوجـده. والى مكــون يكونه ، وذلك محـــال. لأن ايجـــاد الموجـــود ، وتحصـــيل الحاصل محــال فى بداهة العقــول. فلم يبق الا أن يكــون افتقار الأثر الى المؤثر. اما حاصلا حال الحدوث ، أو حــال العدم. وعلى التقديرين فانه يلزم أن يكون كل مفتقر فى وجوده الى المـؤثر ، فانه يكـون محـدثا. فثبت : أن كل ما سـوى الواحد ممكن لذاتـه. وثبت : أن كل ما كـان ممكنا لذاته ، فهو مفتقر فى وجوده الى المؤثر. وثبت أن كل ما كان مفتقرا فى وجوده الى المؤثر : فـاذن يلـزم من هـذا البرهان : أن كل ما سوى الواحد ، لا بد وأن يكون محدثا. وهذا البرهـان يفيد حـدوث الاجسـام والأعـراض والعقـول والنفـوس والهيـولى. ويفيد أن واجب الوجـود واحـد. وهو الله جل جلاله ـ وبالجملة : فهو برهان عظيم واف باثبـات أكثر المباحث الشريفة الالهية.

فان قيل : لا نسلم أن ما سـوى الواحد ممكن لذاتـه. قوله : «لو فرضـنا موجـودين يكـون كل واحد منهما واجبا لذاته ، لكانا متشاركين فى الواجب الذاتى ، ومتباينين فى التعين ، فحينئذ يكون كل واحد منهما مركبا ، وكل مـركب ممكن ، فحينئذ يكون الواجب لذاته ، ممكنا لذاتـه» **قلنا :** لا نســلم أنه يلـزم من فـرض كـون كل واحد منهما واجبا لذاته ، وقوع التركيب. وبيانه من وجوه :

أحدها ان بتقدير أن يكون وجوب الوجود وصفا سـلبيا ، يكون كل واحد منهما مشاركا للآخر ، فى وصف سلبى ، ويكون كل واحد منهما مباينا للآخر ، فى تمام الماهية.

فالاشتراك فى وصف السلبى لا يوجب وقوع التركيب فى الماهيـة. بـدليل : أن كل مـاهيتين بسـيطتين : فلا بد وأن يشـتركا فى سـلب ما عـداهما عنهمـا. فلو كـان الاشتراك فى السلوب ، يوجب وقوع الكثرة فى الماهية ، لزم أن يكون كل بسيط مركبـا. وذلك محـال. فعلمنا : أن بتقدير أن يكون وجوب الوجود وصفا سلبيا ، لا يلزم وقوع الكثرة. فما الـدليل على أن الوجـوب ليس وصـفا سـلبيا؟ ثم الّذي يدل على أن الوجوب وصف سلبى وجوه :

أحـدها : ان الوجـوب لو كـان وصـفا ثبوتيا ، لكـان مساويا لسـائر الموجـودات فى الوجـود ، ومخالفا لها فى ماهياتها المخصوصـة. وما به المشـاركة ، مغـاير لما به المباينـة. فـالوجوب بالـذات ، لو كـان أمـرا ثبوتيا لكـاتب ماهيته مغـايرة لوجـوده ، فاتصـاف ماهيته بوجـوده اما أن يكـون واجبا ، واما أن لا يكـون. فـان لم يكن واجبا ، كـان الوجوب الذاتى ممكن الوجود لذاته ، فكان الـواجب لذاته أولى أن يكون ممكنا لذاته. وذلك محال. وان كـان واجبـا. فهذا الوجوب صفة لا تصـاف تلك الماهية بـذلك الوجـود ، فيكون وجوب ذلك الوجـود مغـايرا له ، ويكـون الكلام فيه كما فى الأول. فيلزم التسلسل. وهو محال.

وثانيها : ان الوجـوب لو كـان وصـفا ثبوتيا ، لكـان اما أن يكـون عبـارة عن تمـام تلك الحقيقة المحكـوم عليها بالوجوب ، واما أن يكون جـزءا من تلك الحقيقة ، واما أن يكون أمرا خارجا عن تلك الحقيقة. والأقسام الثلاثة باطلة ، فالقول بكون الوجوب أمـرا ثبوتيا باطـل. وانما قلنا : انه يمتنع أن يكون الوجوب تمام تلك الحقيقة والماهية.

وذلك لأن تلك الماهية محكـــــــــــوم عليها بأنها واجبة ، والموضـــوع يمتنع أن يكـــون عين المحمـــول. ولأن ماهية واجب الوجود غير معلومة. والمعلوم ليس هو نفس ما هو غير معلوم.

وانما قلنا : انه يمتنع كـــون الوجـــوب جـــزءا من تلك الحقيقة ، لأن على هذا التقدير تكون تلك الحقيقة مركبـة. وقد بينتم : أن كل مـركب ممكن. فـاذن يلـزم أن يكـون الـــواجب لذاته ، ممكنا لذاته وانما قلنا : انه يمتنع كــــون الوجوب صفة خارجة عن الحقيقة ، لأن كل ما كـان صـفة خارجة عن الحقيقة مفتقرا إليها ، كان تحققه متوقفا على تحقق تلك الحقيقة. وكل ما كان كذلك ، كان ممكنا لذاته. فـذلك الوجـوب بالـذات ممكن لذاتـه. واذا كـان الوجـوب ممكنا بالذات ، كان الواجب بالذات أولى بأن يكون ممكنا بالـذات. فثبت : أن الأقسـام الثلاثة باطلة ، فكـان القـول بكون الوجوب أمرا ثبوتيا باطلا.

ثالثها : ان الوجوب محمول على العـدم ، والمحمـول على العــدم ، يمتنع أن يكــون ثابتــا. فــالوجوب يمتنع أن يكون ثابتا. وانما قلنا : ان الوجوب محمـول على العـدم : لأن كل ما يصـــدق عليه أنه يمتنع أن يوجد ، يصـــدق عليه أنه يجب أن لا يوجـد. فـالوجوب محمـول على لا وجـود. فثبت : أن مفهـوم الوجـوب ، محمـول على العـدم. وانما قلنا : ان المحمول على العدم ، يمتنع أن يكـون ثابتـا. لأنه ثبت فى بداهة العقول : أن قيام الصفة الموجودة بالنفى. المحض محال. فثبت بهـذه الـبراهين الثلاثة : ان الوجـوب صفة عدميـة. وثبت أن الاشـتراك فى الصـفة العدمية ، لا يوجب وقـوع الكـثرة فى الماهيـة. فثبت : أنه لا يلـزم من اشـــتراك الشـــيئين فى الوجـــوب ، وقـــوع الـــتركيب فى ماهيتهما.

السؤال الثانى : سلمنا أن الوجوب صفة ثبوتية ، لكن لا نسلم أن التعين أمر ثبوتى. بل نقول : التعين ليس بأمر ثبوتى. واذا كان

كـذلك ، لا يلـزم من حصـول المباينة فى التعين ، وقـوع التركيب فى الماهية.

والّـذي يـدل على أن التعين ليس أمـرا ثبوتيا وجوه :

أحدها : ان تعين كل شيء متعين ، غـير تعين المتعين الآخر ، والا لكان تعين كل شيء ، عين تعين غـيره. وعلى هـذا التقـدير. يلـزم أن تكـون الأشـياء كلها متعينة بتعين واحد. وهو محال. واذا ثبت هـذا فنقـول : أفـراد التعينـات متسـاوية فى ماهية كونها تعينا ، وكل واحد من تلك الأفراد يبـاين الآخر بتعينه ، فيلـزم أن يكـون تعين المتعين زائـدا عليه ، ثم الكلام فى الثـانى كما فى الأول ، فيلـزم التسلسل وهو محال.

وثانيها : وهو أن التعين لو كـان زائـدا على الـذات ، لكان اختصاص ذلك الزائد المسمى بالتعين بهذه الـذات ، دون تلك الذات ، يتوقف على امتياز هـذه الـذات عن تلك الذات. ولكن امتيـاز هـذه الـذات عن تلك الـذات ، يتوقف على تعين هذه الذات ، وتلك الـذات ، فلو كـان تعين هـذه الـذات ، وتعين. تلك الـذات ، معللا بـذلك الزائد : وقع الدور. وانه محال.

وثالثها : لو كان التعين وصفا زائدا على الذات ، لكان المتعين لم يكن فى نفسه شيئا واحدا ، بل كـان شـيئين : أحدهما : تلك الذات. والثانى : الصفة المسـماة بـالتعين ، القائمة بالذات. واذا كانا شيئين ، ولكل واحد منهما تعين ، فلا يكون ذلك الشيء اثنين ، بل أربعة ، ثم لكل واحد من تلك الأربعة تعين آخر ، فلا يكـون ذلك أربعة ، بل ثمانيـة. وهلم جـرا. فيلـزم من ذلك أن الشـيء الّـذي حكمنا عليه بأنه واحد ، ليس بواحد ، بل أعـداد غـير متناهيـة. وذلك محـال. لأن الواحد لا يكـون عـددا. وأيضا : فـان الكـثرة عبارة عن مجموع الوحدات.

فلا بد هنـاك من وحـدة ، لكن تلك الوحـدة لها تعين ، فلا تكون الوحدة وحدة. هذا خلف.

ورابعها : ان التعين عبـارة عن أنه ليس هو ذلك الآخر ، ومفهوم أنه ليس هو الآخر: مفهوم سلبى لا ثبوتى.

فثبت بهـذه الـدلائل : أن التعين يمتنع أن يكـون أمـرا ثبوتيا.

واذا ثبت هذا ، فنقول : لم لا يجوز أن يقال : الشيئان اللذان يكون كل واحد منهما واجبا لذاته ، أنهما يتشـاركان فى تمام الماهية ـ وهى الوجوب ــ ويتباينـان بـالتعين ، الا أن التعين أمر عـدمى. وعلى هـذا التقـدير لا يلـزم وقـوع التركيب فى الماهية؟

السـؤال الثـالث : سـلمنا أنه يلـزم من حصـول الاشـتراك فى الوجـوب ، وحصـول التبـاين فى التعين : وقوع الكثرة فى الماهية. لكن هـذه الكـثرة لازمـة. سـواء قلنا بـأن واجب الوجـود واحـدا ، أو لم نقل بـه. وبيانه من وجوه :

أحـدها : أنه لا شك أن هنا لـوازم وملزومـات. فـان الثلاثة مستلزمة لذاتها لمعـنى الفردية والاربعة مسـتلزمة لمعـنى الزوجية ، والسـواد لذاته منـاف للبيـاض. فهـذه الاسـتلزامات الذاتية : وجوبـات ذاتيـة. وهى أنـواع كثـيرة. فاذن واجب الوجود لذاته ، أكثر من واحد.

وثانيها : هب أن واجب الوجود لذاته ، ليس الا الواحد ، لكن الواجب بغيره. فيه كثرة. ثم الـواجب لذاته يشـارك الـواجب بغـيره فى مسـمى كونه واجبا ، ويمتـاز عنه بخصوص كونه واجبا لذاته. وما به المشاركة مغـاير لما به المباينة. فالوجوب بالذات مركب فى ماهيته. وحينئذ تعـود المحالات المذكورة.

وثالثها : ان واجب الوجـــود لذاته ، يســـاوى فى كونه موجودا سائر الوجودات ، ويباينها بتعينـــه. وذلك التعين اما أن يكــون ســلبيا ، أو ثبوتيــا. فــان كــان ذلك التعين ســلبيا يكون هو ، من حيث انه هو عـدما لا وجـودا. وذلك محـال. فاذن ذلك التعين الّذي به باين غيره ، أمر ثبوتى. فاذن هو مـركب عن الوجـود الّـذي به يشـارك غـيره ، وعن التعين الّذي به امتاز عن غيره. فيلزم وقوع الكثرة فى ذاته.

السؤال الرابع : هب أنه يلـزم من ذلك وقـوع الكـثرة فى ذات كل واحد منهمـا. لكن لم لا يجـوز أن يقـال : كل واحد من جــزئى ذاته واجب لذاتــه. وذلك المجمــوع يجب لوجوب جزئيه معا. وعلى هذا التقدير لا يلـزم منه محـذور أصلا؟ سـلمنا : أن كل ما سـوى الواحد ممكن لذاته ، فلم قلتم : ان كل ممكن لذاته محــدث؟ قوله لأن كل ما كــان ممكنا لذاته ، فانه محتــاج الى المــؤثر ، وكل محتــاج الى المؤثر فهو محدث» قلنا : **أما المقدمة الأولى.** وهى أن كل ما كان ممكنا لذاته ، فانه محتاج الى أؤثر ، فســيجيء البحث عليها فى مسألة اثبات الصانع. ان شاء الله تعالى. وأما المقدمة الثانية. وهى قوله : «ان كل ما كــان محتاجا الى المــؤثر فهو محــدث» فهــذا ممنــوع ، وقوله : «حاجة الأثر الى المـــؤثر ، اما أن تحصل حـــال البقـــاء أو حـــال الحدوث ، أو حال العدم» قلنا : الكلام عليه من وجهين :

الأول : انه منقـوض بـالمعلول ، فانه يبقى مفتقر الى العلة ، حـال بقائـه. وكـذلك المشـروط يبقى مفتقـرا الى الشرط حال بقائه. وكذلك عالمية الله تعـالى معللة بعلمه ، مع كون كل واحد منهما أزليا.

ومن النقوض اللازمة : ان أريد بقاء الشــيء. اما على وجودة أو على عدمه ، فبقاء الشــيء على وجــوده ، يمتنع أن يكــون صـفة زائـدة على ذاتـه. لأنه لا معـنى للبقـاء الا نفس حصــوله فى الزمــان الثــانى. وحصــول الشــيء فى الزمان الثانى لو كان زائدا عليه ، لكان ذلك الزائد

حاصلا فى ذلك الزمان. ويلزم التسلسل وهو محــال. وأما بقــاء الشــيء على عدمه ، فيمتنع أن يكــون وصــفا ثبوتيا زائدا عليه. والالزام قيام الموجود بالمعــدوم. فلما ثبت أن الانسان قد يريد بقاء الشيء ، وثبت أن بقاء الشيء نفس ذات الشــيء ، ثبت : أن الإرادة قد تتعلق بالشــيء حــال بقاء الشيء.

الوجه الثانى من الكلام على ذلك الدليل : انا نعارضه بوجوه أخر من الدلائل :

الوجه الأول : ان عــدم الفعل ينـافى وجــوده ، وعــدم الفاعلية ينافى حصــولها. ومنـافى الشــيء يمتنع أن يكــون شرطا له. فالعــدم الســابق يمتنع أن يكــون شــرطا لكــون الفعل فعلا ، ولكون الفاعل فاعلا. فاذن كون الفعل فعلا ، وكون الفاعل فاعلا ، ممكن التحقق بدون العدم السابق ، وذلك هو المطلوب.

الوجه الثانى : ان الأثر. حال بقائه ممكن الوجود ، فلا بد له من مــؤثر. فالشــيء حــال بقائه مفتقر الى المــؤثر. انما قلنا : ان الأثر حــال بقائه ممكن الوجــود ، لأن المــراد من الا مكــان كــون تلك الماهية في نفســها قابلة للعــدم والوجود ، وكونها فى نفسها غير متأبية من الأمــرين فتلك الماهية من حيث هى. هى ، ان كـــانت متأبية من قبـــول العــدم ، وجب أن تكــون كــذلك أبــدا. وان كنت هويتها من حيث هى هى ، لا تتــأبى عن قبــول العــدم ، كــانت هــذه الحالة حاصلة أبدا. فكانت ممكنة أبــدا. وأما أن الممكن لا بد له من مؤثر. فهو ظاهر.

واذا ظهــرت المقــدمتان ، ثبت ان الممكن حــال بقائه مفتقر الى المؤثر. وذلك يقدح فى أن الافتقار الى المــؤثر ، لا يحصل الا حال الحدوث.

الوجه الثــالث : ان الحــدوث عبــارة عن كــون وجــود الشيء مسبوقا بعدمه. وهذه المسبوقية صفة من صــفات الشيء ، ونعت من نعوته.

وصـفة الشـيء مفتقـرة الثبـوت الى تحقق الموصـوف. فحـدوث الشـيء مفتقر الى وجـوده ثم ان وجـوده مفتقر الى تـأثير المـؤثّر فيه ، الّـذي هو مفتقر الى احتيـاج الأثر الى المؤثر ، الّذي هو مفتقر الى علة ذلك الاحتياج ، والى جزء تلك العلة ، والى شرط تلك العلة. فلو كان الحـدوث علة للحاجة ، أو جزءا من تلك العلة ، أو شرطا لتلك العلة ، لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال. فعلمنا : أنه لا عبرة بالحدوث فى حصول احتياج الأثر الى المؤثر.

الوجه الرابع : وهو أن الممكن الخـاص هو الّـذي يصـدق عليه أنه يمكن وجـوده ، ويمكن عدمـه. واذا ثبت هذا ، فنقول : كون العدم ممكنا اما أن يكـون محوجا الى المـؤثر ، ولا يكـون كـذلك. فـان كـان الأول كـان العـدم الممكن المستمر من الأزل الى الآن محتاجا الى المرجح. فثبت : أن الشيء حال استمراره ، قد يفتقر الى المـؤثر. وان كـان الثـانى فهو باطل ، لأن ماهية الامكـان الخـاص واحدة فى جانبى الوجود والعدم. فـان لم يكن فى جـانب العـدم محوجا الى المـرجح ، فكـذا فى جـانب الوجـود ، وجب أن لا يحـوج الى المـؤثر. وحينئذ يلـزم اسـتغناء الممكن عن المؤثر. وهو محال.

الوجه الخـامس : ان الممكنـات لا بد من انتهائها فى سلسلة الحاجة الى واجب الوجود. فنقول : واجب الوجود اما أن يكـون مسـتجمعا لجميع تلك الأمـور المعتـبرة فى المؤثرية فى الأزل ، أو ما كان مستجمعا لتلك الأمـور فى الأزل. فان كـان الأول لـزم من دوامه مع دوام جميع ذلك الأمـور المعتـبرة فى المؤثرية ، دوام آثـاره. وعلى هـذا التقـدير ، ثبت : أن اسـتناد الأثر الى المـؤثر ، لا يتوقف على كـون الأثر حادثـا. وأما ان قلنا بأنه تعـالى ما كـان مستجمعا فى الأزل لجميع الأمور المعتـبرة فى المؤثرية ، فحينئذ يكـون حصـول تلك الأمـور المعتـبرة فى المؤثرية حادثـا. ثم الكلام فى كيفية حـدوثها كما فى الأول. ويلـزم التسلسل. وهو محال.

الوجه الســادس : انا لو تصــورنا محــدثا حــدث مع وجوب أن يحـدث لذاته ، قطعنا بأنه لا حاجة به فى حدوثه الى المرجح ، لأنه لما كان مترجحا لذاته ، فالمترجح لذاته وبذاته ، يمتنع اســتناده الى المـؤثر ، المـرجح الخـارجى. وأما اذا تصورنا موجودا باقيا واعتقدنا أن الوجـود بالنسـبة إليه كالعدم ، قطعنا بأنه لا بد له من المـرجح. وهـذا يـدل على أن علة الحاجة هى الامكان لا الحدوث.

الوجه السـابع : ان المحـدث له أمـور ثلاثة : الوجـود الحاصل فى الحال ، والعدم السابق ، وكـون هـذا الوجـود مسبوقا بذلك العـدم. فنقـول : المحتـاج الى المـؤثر ليس هو العدم السـابق فانه نفى محض. وهو منـاقض لحصـول التأثير. وليس هو أيضا كون ذلك الوجود مسبوقا بالعــدم ، فان كون هذا الوجود مسـبوقا بالعـدم ، أمر واجب لذاته ، ممتنع التغير. والواجب لذاته لا يحتاج الى المؤثر. فلم يبق الا أن يقال : المحتاج الى المؤثر ، هو الوجود الحاصل فى الحـال. فنقـول : لا جـائز أن يكـون المحتـاج الى المـؤثر مطلق الوجــود ، والا لكــان الــواجب لذاته ، مفتقــرا الى المؤثر. وهو محـال. ولما بطل هـذا القسم ، لم يبق الا أن يقــال : المحتــاج الى المــؤثر ، هو الوجــود الممكن. فــان الحدوث ساقط عن درجة الاعتبار بالكلية.

الوجه الثامن : ان الصـفات الخارجة اللازمة للماهية ، كالزوجية للأربعة ، والفردية للخمســـة. لا بد وأن تكـــون ممكنة فى نفسها ، لأنه لا يعقل وجود هـذه الصـفات على ســبيل الانفــراد والاســتقلال. بل لا يعقل ثبوتها الا عارضة لهــذه الماهيــات ، وكل ما لا يكــون مســتقلا بنفسه ، ولا منفــردا بذاتــه. فانه لا بد وأن يكــون ممكنا لذاته ، واجبا لغيره. فاذن هـذه اللـوازم معلولة بتلك الماهيـات ، ثم ان تلك الماهيات قط ، ما كانت خالية عن تلك اللـوازم. فـان الأربعة لا يعقل أن تكون منفكة عن الزوجية ، والخمسة لا تكــون منفكة عن الفرديــة. فقد ثبت فى هــذه الصــور : اســتناد الشــيء الى غــيره ، مع كــون الأثر دائما بــدوام المؤثر.

فهــذه الــدلائل الثمانية : دالة على أنه لا يلــزم من افتقـار الشـيء فى وجـوده الى غـيره كـون الأثر حادثـا. وبالله التوفيق.

ثم نقـول : ما ذكـرتم من الدلالة منقـوض بكـون الله تعالى عالما بالعلم ، قادرا بالقدرة فان علم الله تعالى ان كــان واجبا لذاته ، وذاته أيضا واجبة لــذاتها. فقد حصل موجــودان كل واحد منهما واجب لذاتــه. وذلك يبطل المقدمة الأولى من مقــدمات دليلكم. وان كـان علم الله تعــالى ليس واجبا لذاته ، بل ممكنا لذاته ، واجبا بوجــوب ذاته ، مع أن علمه قــديم ، كـان ذلك اعترافا بكــون الأثر والمؤثر دائمين. وذلك يبطل المقدمة الثانية من مقـدمات دليلكم. وبالله التوفيق.

والجـواب : قوله : «ما الـدليل على أن الوجـوب أمر ثبوتى؟»

قلنا : يدل عليه وجهان.

الأول : ان الوجـوب تأكيد الوجـود. فلو كـان الوجـوب عدميا ، لكان أحد النقيضين سببا لتأكد الآخر. وانه محال.

الثـانى : ان الوجـوب ينـاقض اللاوجـوب ، والـداخل تحت اللاوجوب اما الممتنع وأما الممكن الخاص. والممتنع معدوم. والممكن الخاص يجـوز أن يكـون معـدوما. فـاذن اللاوجـوب محمـول على المعـدوم ، فيكـون معـدوما. وان كان اللاوجوب معدوما ، كان الوجوب موجودا. ضرورة أن أحد النقيضين ، لا بد وأن يكون موجودا.

وأما المعارضـات فانها بأسـرها معارضة بوجه واحــد. وهو أن الوجــوب لو كـان عـدميا محضا فى الخــارج ، لم يكن الشيء فى الخارج موصوفا بأنه واجب. فهـذا يقتضي نفى واجب الوجود لذاته. وانه محال.

قوله : «ما الدليل على أن التعين أمر ثبـوتى»؟ قلنا : الـدليل عليه : أن هـذا الانسـان يسـاوى ذلك الانسـان فى كونه انســانا ، ولا يســاويه فى كونه هــذا أو ذلــك. وما به المشـــاركة غـــير ما به المباينـــة. فلتعين أمر زائد على الماهيـة. ثم ذلك الزائد لا يجـوز أن يكـون عـدميا. ويـدل عليه وجهان :

الأول : ان التعين جـــزء من ماهية المعين ، والمعين من حيث انه ذلك المعين موجود ، وجزء الموجود موجـود. فالتعين أمر موجود.

الثـانى : ان التعين لو كـان عـدما ، لم يكن عـدم أى تعين [16] اتفق. بل كان عبارة عن كون هذا الشـيء ، ليس هو ذلك الشيء. فـاذا فسـرنا تعين هـذا بعـدم تعين ذاك ، فتعين ذاك ان كـان عـدما ، كـان تعين هـذا عـدما للعـدم. وعدم العدم وجود. فتعين هذا أمر موجود. وان كــان تعين ذاك امرا وجوديا ، كـان ذلك التعين أمـرا موجـودا. فثبت : أن أحد التعيـنين أمر موجـود. واذا كـان كـذلك ، وجب أن يكــون كل تعين أمــرا موجــودا. لأن حقيقة التعين حقيقة واحدة لا تختلف بصورة وصورة.

وأما المعارضة الأولى : فجوابها : ان الماهية والتعين اذا اجتمعنا ، فبانضــــياف التعين الى الماهية ، صـــــارت الماهية متعينة ، وبانضـــياف الماهية الى التعين ، صـــــار التعين متعينا. وبهذا الطريق ينقطع التسلسل.

لا يقال : انه لم يلزم التسلسل. لكنه يلزم الـدور. لأنا نقـول : الــدور انما يلــزم لو كــانت ماهية كل واحد منهما سببا لماهية الآخر ، لكننا لا نقول كذلك ، بل نقول : ماهية كل واحد منهما سبب لتعين

(16) معنى : أ.

الآخر ، وذلك لا يــوجب الــدور. وبهــذا الطريق نجيب عن بقية المعارضات وبالله التوفيق.

قوله : «كـــون الثلاثة فـــردا ، والأربعة زوجا : أمـــور واجبة لذواتها. فاذن واجب الوجود أكثر من واحــد». قلنا : مرادنا من قولنا واجب الوجود لذاته : الموجود الّذي يكون مستقلا ومستبدا بذاته وتحققه. وهذه صفات تكون لا حقة للماهيات ، فلا تكون واجبة لذواتها.

قوله : «الـواجب لذاته ، يشـارك الـواجب لغـيره فى مسمى الوجوب» قلنا : لكنه يمتاز عنه بقيد سلبى. وعلى هذا التقدير لا تلزم الكثرة.

قوله : «الــــواجب لذاته يشــــارك الممكن لذاته فى مسـمى الموجودية ، ويخالفه فى التعين فتلـزم الكـثرة». قلنا : مــذهبنا أن الوجــود الّــذي به المشــاركة ، مغــاير للماهية المخصوصة الــتى بها المخالفة ، لكن لم لا يجــوز أن تكــون تلك الماهية ، مســتلزمة لــذلك الوجــود؟ الا أنه يبقى هاهنا اشــكال. وهو أنكم لما جعلتم تلك الماهية علة لــذلك الوجــود ، مع كــون الماهية والوجــود دائمين. فقد اعــترفتم بــأن اســتناد الأثر الى المــؤثر ، لا يتوقف على الحدوث. وهذا الاشكال مما نستخير الله تعالى فيه.

قوله : «لم لا يجـــوز أن كل واحد من الموجـــودين الواجــبين يكـون مركبا من الوجـود الّـذي به المشـاركة ، ومن التعين الّـذي به المباينــة. الا ان كل واحد من هــذين الجـزءين يكـون واجبا لذاتـه. وحينئذ يكـون المـركب واجبا لوجـــوب كل واحد من جزئيـــه؟» قلنا : هـــذا باطل من وجهين :

الأول : هو أنا لو فرضــنا موجــودين يكــون كل واحد منهما واجبا لذاته ، لزم كـون كل واحد منهما مركبـا. وكل مركب ممكن. فيلزم

أن يكون الواجب لذاته غير واجب لذاته. وذلك محال. واذا لزم المحــال من هــذا القــدر ، كفانا هــذا القــدر فى تقرير المطلوب.

الوجه الثــانى : وهو أنا لو فرضــنا كل واحد من ذينك الجزءين واجبا ، فحينئذ يشتركان فى الوجـوب ، ويتباينــان فى الخصوصية. فيلزم كون كل واحد من ذينك الجــزءين ، مركبا من أجزاء لا نهاية لها.

وأما الوجوه الـتى ذكرتموها فى بيـان أن الافتقــار قد يحصل حــال البقــاء. فنقــول : ان دليلنا أقــوى من الوجــوه التى ذكرتموها. وذلك لأنا اذا أسندنا الباقى حال بقائه الى المؤثر ، فذلك المؤثر اما أن يقال : أنه لم يصدر عنه أثر ، أو يقال : صــدر عنه أثــر. فــان لم يصــدر عنه أثر ، لم يكن مؤثرا. وان صدر عنه أثر ، فذلك الأثر. اما أن يصــدق عليه أنه كـــان حاصلا قبل ذلك ، أو يصـــدق عليه أنه ما كـــان حاصلا قبل ذلك فان صدق عليه أنه كان حاصلا قبل ذلك ، فحينئذ يلزم أن يقال : المؤثر حصل فى هذا الوقت شيئا ، كان ذلك الشيء حاصلا قبل ذلك. وهذا غــير معقــول. واما أن يصدق عليه أنه ما كــان حاصلا قبل هــذا الــوقت. فهــذا الأثر يكــون حادثا لا باقيــا. فكــان المفتقر الى المــؤثر هو الحــادث ، لا البــاقى فهــذه نكتة جليلة قوية فى بيــان أن اسناد الأثر الى المؤثر لا يحصل الا حال الحدوث.

وأما الجــواب عن تلك الوجــوه على ســبيل التفصــيل. فمذكور فى المطولات.

قوله : «هذا منقــوض [17] بكونه تعــالى عالما بــالعلم ، قادرا بالقدرة» قلنا : هذا السؤال صعب. وهو مما نستخير الله تعالى فيه.

البرهــان الخــامس فى حــدوث الأجســام : لو كــان الجسم قديما ، لكان قدمه اما أن يكون عين كونه جســما ، واما أن يكون مغايرا لكونه

---

(17) منقوض : ب. يشكل : أ.

جسما. والقسـمان بـاطلان ، فبطل القـول بكـون الجسم قديما. انما قلنا : انه لا يجـوز أن يكـون قـدم الجسم عين كونه جسما ، لأنه لو كان كذلك ، لكان العلم بكونه جسـما ، علما بكونه قديما. فكما أن العلم بكونه جسما ضـرورى. لزم أن يكون العلم بكونه قديما ضروريا. ولما بطل هـذا ، فسد هذا القسـم. وانما قلنا : انه لا يجـوز أن يكـون قـدم الجسم زائـدا على كونه جسـما ، لأن ذلك الزائد ان كـان قديما لزم أن يكـون قدمه زائـدا عليـه. ولـزم التسلسـل. وان كـان حادثا ، فكل حـادث فله أول وكل قـديم فلا أول له. فلو كان قدم القديم عبارة عن ذلك الحادث ، لـزم أن يكـــون ذلك الشـــيء له أول ، وأن لا يكـــون له أول. وهو محال.

فان عارضـونا بكونه حادثـا. قلنا : الحـادث عبـارة عن مجموع الوجود الحاصل فى الحـال ، والعـدم السـابق. ولا يبعد حصـول العلم. بـالوجود ، الحاصل مع الجهل بالعـدم السابق. بخلاف القـديم فانه لا معـنى له الا نفس وجـوده. فظهر الفرق. وهذا وجه جليل [18] وفيه مباحث دقيقة.

وليكن هذا آخر كلامنا فى شرح دلائل حدوث الأجسام والله أعلم.

واحتج القائلون بالقدم بوجوه :

أولها : لا شك أن الممكنات تنتهى فى سلسلة الحاجة الى واجب الوجـــود. فنقـــول : كل ما لا بد منه فى كونه تعالى مؤثرا فى آثـاره. اما أن يقـال : انه كـان حاصلا فى الأزل أو ما كـان حاصلا فى الأزل. فـان كـان كل ما لا بد منه فى المؤثرية حاصلا فى الأزل ، فاما أن يجب مع

(18) جدلى : أ ـ جليل : ب

حصــولها حصــول الأثر ، أو لا يجب. فــان وجب لــزم من دوامه دوام الأثر ، وان لم يجب كان وجـوده مع عـدم تلك الآثار جائزا.

فلنفــرض ذاته مع مجمـــوع الأمـــور المعتـــبرة فى المؤثرية. تـارة مع وجـود تلك الآثـار ، وأخـرى مع عـدمها. فاختصاص ذلك الوقت بالوجود دون الوقت الآخر ، اما أن يتوقف على اختصاصه بأمر ما لأجله كـان هو أولى بوجـود ذلك الأثر ، واما أن لا يكـون كـذلك. فـان كـان الأول كـان ذلك المخصص معتـبرا فى المؤثريـة. وهو ما كــان حاصلا قبل ذلك الوقت. فاذن كـان ما لا بد منه فى المؤثرية ، ما كان حاصلا فى الأزل. وكنا قد فرضناه حاصلا. هـذا خلـف. وان كـان الثـانى ، كـان ذلك ترجيحا لأحد طـرفى الممكن المتساوى على الآخر ، من غير مـرجح أصـلا. وهو محـال. هذا اذا قلنا بـأن كل ما لا بد منه فى المؤثرية كـان حاصلا فى الأزل. أما اذا قلنا بــأن كل ما كــان حاصلا فى الأزل ، فحدوثه فى لا يـــزال ، بعد أن لم يكن ، اما أن يفتقر الى مؤثر ، أو لا يفتقـر. فـان لم يفتقر ، فقد حـدث الممكن لا عن مرجح ، وان افتقر نقلنا الكلام الى كيفية احــداث تلك الأمور. ويلزم التسلسل. وهو محال.

هذا هو العمدة الكبرى للقوم.

أجاب المتكلمون عنه فى وجوه :

أحـدها : انه لم لا يجـوز أن يقـال : العـالم انما حـدث فى الـوقت المعين ، لأن إرادة الله تعـالى تعلقت بايجـاده فى ذلك الـــوقت ، دون ســـائر الأوقـــات. وليس لأحد أن يقول : لم تعلقت الإرادة باحداث العالم فى ذلك الوقت ، ولم تتعلق ارادته باحداثه فى ســائر الأوقــات؟ وذلك لأن تلك الإرادة بعينها وماهيتها المخصوصة ، اقتضت التعلق باحداث العالم فى ذلك الوقت والماهيات لا تعلل.

وثانيهما : انه تعــالى عــالم بجميع الجزئيــات. فكــان علمه القــديم متعلقا بــأن العــالم فى أى الأوقــات يوجد ، وفى أيها لا يوجد. والإرادة

لا تتعلق بالشـــيء ، الا على وفق العلم. فلهـــذا الســـبب تعلقت إرادة الله باحـداث العـالم فى الـوقت الّـذي علم وقوعه فيه ، ولم تتعلق باحداثه فى سائر الأوقات.

وثالثها : لم لا يجوز أن يقـال : ان ذلك الـوقت اختص بحكمة خفية ، لأجلها خصص الله تعــالى احــداث العــالم بذلك الوقت ، دون سائر الأوقات؟ واذا كان هذا الاحتمـال قائما ، سقطت هذه المطالبة.

ورابعها : ان احـــــداث العلم فى الأزل محـــــال. لأن الاحـداث عبـارة عن جعله موجـودا بعد ان كـان معـدوما. وذلك يســـتدعى ســـبق العـــدم. والأزل عبـــارة عن نفى المسبوقية بالغير ، فكان الجمع بينهما محالا.

وخامسها : ان العالم قبل ذلك الوقت ، ما كان ممكنا ، بل كان ممتنعا ، ثم انقلب ممكنا فى ذلك الوقت.

وسادســها : ان القـادر المختـار يمكنه أن يـرجح أحد المقـدورين على الآخر ، من غـير مـرجح. كما أن الهـارب من الســبع اذا عن [19] له طريقـــان متســـاويان من جميع الوجوه ، فانه يختـار أحـدهما على الآخر من غـير مـرجح ، والعطشـان اذا خـير بين قـدحين متسـاويين ، فانه يختـار أحدهما على الآخر من غير مرجح.

قـــالت الفلاســـفة : لو تـــأملتم حق التأمل فى الحجة التى ذكرتموها لما أوردتم هـذه الأجوبـة. وذلك لأن حاصل هذه الأجوبة يرجع الى حـرف واحـد. وهو : أن كل ما لا بد منه فى ايجاد العالم ما كان حاصلا فى الأزل.

---

(19) عرض : أ.

وأما الجواب الأول : فلأنكم قلتم بان إرادة الله تعالى تعلقت بايجـــاد العـــالم ، فى ذلك الـــوقت المعين. وذلك الوقت المعين ما كان حاصلا فى الأزل. فـاذن العـالم انما لم يوجد فى الأزل ، لأن حصـــول ذلك الـــوقت المعين : شــرط. وذلك الــوقت ما كــان حاصلا فى الأزل ، ففــات الايجاد لفوات شرطه.

وأما الجـواب الثـانى : فهو أن الـوقت الّـذي علم الله تعـالى أن العـالم يوجد فيه ، شـرط لوجـود العـالم. وذلك الــوقت ما كــان حاضــرا فى الأزل. والعـالم لا يوجد ، لأن شرطه ما كان حاضرا فى الأزل.

وأما الجواب الثالث : فهو أن شرط دخول العالم فى الوجود ، حضور ذلك الوقت المشتمل على تلك المصلحة. وذلك الوقت ما كان حاضرا فى الأزل. فالعــالم لم يحصل لان شرط حصوله كان فائتا.

وأما الجــواب الرابع : فهو أن انقضـــاء الأزل شـــرط الايجـاد. وهـذا الشـرط ما كـان حاصلا فى الأزل ، ففـات الايجاد لقوات شرطه.

وأما الجواب الخامس : فهو ان حضـور الـوقت الّـذي حدث فيه امكان العالم : شرط الايجـاد. وهـذا الشـرط ما كان حاصلا فى الأزل ، ففات الايجاد لفوات شرطه.

وأما الجــواب السـادس : وهو أن القــادر يــرجح أحد مقدورية على الآخر ، لا لمرجح. فمعناه أن دخـول العـالم فى الوجــــود ، يتوقف على ذلك الــــترجيح. ثم ان ذلك الـترجيح ما كـان حاصلا فى الأزل ، ففـات الايجـاد لفـوات شرطه.

فثبت : أن هذه الأجوبة السـتة كلها راجعة الى حـرف واحـــد. وهو اختيـــار أحد القســمين المــذكورين فى تلك الحجـــة. وهو أن كل ما لا بد منه فى المؤثرية ، ما كـــان حاصلا فى الأزل. لكنا ذكرنا هــذا القسم ، وابطلنــاه بــأن تلك الأمور لما لم تكن حاصلة فى الأزل ،

ثم حدثت. فان كـان حـدوثها غنيا عن المـرجح ، لـزم نفى الصانع. وان افتقر الى المرجح ، عاد التقسـيم الأول فيـه. ولــزم التسلســل. فهــذه الوجــوه ليست أجوبة عن تلك الحجة البتة أصلا.

ثم انا بعد هـذا ، نبطل كل واحد من تلك الأجوبة على سبيل التفصيل :

أما الجواب الأول : فهو ضعيف من وجهين :

الأول : ان الإرادة القديمة المتعلقة بايجاد العـالم فى الوقت المعين ، اما أن تكون صالحة التعلق بايجـاد العـالم فى وقت آخر ، وأما أن لا تكون صـالحة لـذلك. فـان كـان الحق هو الأول ، كـانت الإرادة صـالحة لايجـاد العـالم فى هـذا الـوقت ، وصـالحة للتعلق بايجـاد العـالم فى سـائر الأوقـات. فـترجيح بعض التعلقـات على ما سـواه. ان لم يفتقر الى المرجح فقد ترجح الممكن لا عن مــرجح ، وان افتقر الى المـرجح كـان الكلام فيه كما فى الأول. ويلـزم التسلسل. وان كـان الحق هو القسم الثـانى. وهو أن تلك الإرادة المتعلقة بايجاد العـالم فى ذلك الـوقت ، ما كـانت صالحة للتعلق بايجاد العلم فى وقت آخر ، فحينئذ لا يكون هذا المـؤثر فـاعلا مختـارا ، بل مـؤثرا موجبا بالـذات. واذا كان موجبا امتنع تخلف المعلول عنه. فهـذا يقتضي القـول بقدم العالم لا بحدوثه.

والوجه الثانى : ان تعلق إرادة الله بايجاد العالم ، اما أن لا يكــون مشـــروطا بـــوقت معين ، واما أن يكـــون مشروطا بوقت معين. فان لم يكن مشروطا بـوقت معين ، فهذا معنـاه أنه تعـالى فى الأزل ، أراد ايجـاد العـالم من غير أن تكون تلك الإرادة مختصة بـوقت معين. واذا كـانت الإرادة غير مقيدة بوقت معين البتة. وما كـانت مشـروطة بشرط فائت البتة. وجب حصـول المـراد مع هـذه الإرادة. فكان التقدم لازما.

وأما ان كانت الإرادة مشروطة بــوقت معين. مثل أن يقال : انه تعالى أراد ايجاد العالم فى وقت معين ، فــذلك الوقت ان كان حاضرا فى الأزل لزم حصول ذلك المراد ، فى الأزل. وان لم يكن حاضــرا فى الأزل كـــان حادثـــا. فحينئذ ينتقل الكلام الى كيفية ارادته لاحداث ذلك الوقت. فـــان كـــانت تلك الإرادة مشـــروطة بـــوقت آخر ، لـــزم التسلسل. وهو محال.

وأما الجــواب الثــانى : فهو أيضا ضــعيف من وجهين :

الأول : ان العلم بحدوث العالم فى ذلك الــوقت ، تبع لحــدوث العــالم فى ذلك الــوقت. لان العلم تبع للمعلــوم. وحـــدوث العـــالم فى ذلك الـــوقت ، تبع لارادة احداثه فى ذلك الوقت. فلو جعلنا إرادة احداثه فى ذلك الــوقت ، تبعا لعلمه بوقوع العالم فى ذلك الوقت : لزم الدور.

الثــانى : ان علم الله تعــالى لما تعلق بحــدوث العــالم فى وقت معين ، وبعـــــدم حدوثه فى وقت آخــــر. تغــــير المعلــوم. وتغــير المعلــوم محــال. فحينئذ يمتنع عقلا أن لا يحدثه فى ذلك الوقت الّــذي علم حدوثه فيه ، ويمتنع عقلا أن يحدثه فى الــوقت الّــذي علم أنه لا يحدثه فيــه. فهــذا المؤثر لا يكون فاعلا مختارا ، بل يكون موجبا بالذات.

وأما الجـــواب الثـــالث : وهو أن حـــدوث العـــالم انما اختص بــذلك الــوقت لاختصــاص ذلك الــوقت بمصــلحة لا توجد فى سائر الأوقات. فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الأول : ان حدوث العــالم لما توقف على حضــور ذلك الوقت المختص بتلك المصــلحة. فحــدوث ذلك الــوقت ان كــان لا لمحــدث ، فهو نفى الصــانع. وان كــان لمحــدث ، فالســؤال عائد فى أنه لم لم يحــدث قبل ذلك الــوقت أو بعده؟ ويلزم التسلســل. وأيضا : فالمصــلحة الحاصــلة فى ذلك الوقت

ان كانت حاصلة قبل ذلك الوقت ، فما لأجله حدث العـالم كان حاصلا قبل ذلك الوقت ، فيلزم أن يحدث العـالم قبل أن حـــدث. وانه محـــال. وان قلنا : ان تلك المصـــلحة ما كـانت حاصـلة قبل ذلك الـوقت ، وانما حصـلت فى ذلك الوقت. فاما أن يقال : انه حـدثت تلك المصـلحة فى ذلك الوقت ، مع وجوب أن تحدث ، أو مع جواز أن تحدث. فان كان الأول فقد جوزتم أن يحـدث الشـيء لذاتـه. واذا جـاز ذلك فى بعض الأمـــور ، جـــاز مثله فى كلها ويلـــزم نفى الصانع. وهو محال. وان كان الثانى ، افتقر اختصـاص ذلك الوقت بتلك المصلحة ، الى مخصص آخر. والكلام فيه كما فى الأول ويلزم التسلسل. وهو محال أيضا.

والثانى : وهو ان مع العلم باشتمال ذلك الـوقت على تلك المصلحة ، اما أن يكون الترك ممكنا أو لا يكون. فان لم يكن ممكنا كـــان المـــؤثر موجبا بالـــذات ، لا فـــاعلا بالاختيار. وان كان الترك ممكنا ، فلما كان الـترك والفعل ممكنين مع ذلك الداعى. فان توقف على مرجح آخر كـان الكلام فيه كما فى الأول ويلزم التسلسـل. وان لم يتوقف كان الممكن واقعا لا عن مرجح.

لا يقال : الفعل مع هذا الـداعى يصـير أولى بـالوقوع. ولا تنتهى الأولوية الى حد الوجـــوب. لأنا نقـــول : القـــول بهذه الأولوية سيأتى ابطاله ان شاء الله تعالى فى مسألة خلق الأفعال [20].

وأما الجواب الرابع : وهو ان حضـور الأزل كـان مانعا من الايجاد. فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الأول : ان مســمى الأزل الّــذي جعلتمــوه مانعا من الايجاد ، اما أن يكون واجبا لذاته أو ممكنا لذاته. فان كان الأول امتنع زواله. وكان

(20) الأعمال : أ.

يجب أن لا يزول ذلك الامتناع. هذا خلـف. وان كـان ممكنا لذاتــه. فلا بد لحصــوله من ســبب. والكلام فيه كما فى الأول ، ولا ينقطع حـتى ينتهى الى الـواجب لذاتـه. وحينئذ يعود المحذور المذكور.

والثانى : ان عدم العـالم فى الأزل الى وقت حدوثه ، نفى محض والنفى المحض لا يكـون فيه اختلاف وامتيـاز ، فامتنع القول بـأن ذلك العـدم فى الأزل مـانع من الفعل ، وفى لا يزال غير مانع منه.

وأما الجواب الخامس : وهو أن العالم ما كـان ممكن الوجود ، قبل أن وجد. فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الأول : ان هـــذا يقتضي أن يقـــال : انه كـــان ممتنع الوجود لذاته ، ثم انقلب ممكنا لذاته. وهذا يقتضي انقلاب الحقائق. وهو محال.

الثـــــانى : ان حـــــال الماهية من حيث هى هى ، لا تختلف. فان ثبت كونها قابلة للوجـود فى بعض الأوقـات ، ثبت أنها من حيث هى هى ، قابلة للوجــود أبــدا. فكــانت ممكنة أبـــدا ، فيمتنع أن يكـــون حصـــول ذلك الامكـــان مخصوصا بوقت دون وقت.

وأما الجواب السادس : وهو قولهم : «القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر ، من غير مرجح» فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الأول : انه لما استوى الأمران ، بالنسبة إليـه. ثم وقع أحدهما دون الآخر ، من غير مرجح. كان وقوع ذلك الفعل اتفاقيا لا اختياريـا. وان جـاز ذلك ، فليجز مثله فى سـائر الحوادث. وذلك يقتضي استغناء الحدوث عن المرجح.

الثـــانى : وهو أن القـــادر على الفعل والـــترك ، اذا استوى الفعل والترك بالنسـبة إليـه. فاما أن يقـال : انه لا يرجح أحد الطرفين على

الآخر ، الا اذا خص ذلك القادر ، ذلك الطرف بنـوع تـرجيح ، أو يقـال : أنه يـرجح أحد الطـرفين على الآخر ، وان لم يخص ذلك القادر ذلك الطرف بنوع ترجيح. فان كان الأول فحينئذ يتوقف رجحان ذلك الطـرف على الطـرف الآخر ، على انضياف ذلك المرجح إليه. وحينئذ يعود الاشـكال من الرأس. وهو أن ذلك المـرجح. هل كـان حاصلا فى الأزل ، أو ما كـان حاصلا فى الأزل؟ فـان كـان الحق هو الثـانى. كـان معنا ، أنه يـترجح أحد مقدورية على الآخر ، من غـير أن يكون ذلك الرجحان ، لسبب ترجيحـه. وحينئذ لا يكـون ذلك الفعل واقعا بايقاعه بل يكـون واقعا من غـير سـبب. وذلك يقتضي استغناء الفعل عن الفاعل.

وبهـــذا الحـــرف يظهر ضـــعف كلامهم فى التمثيل بالهـارب من السـبع ، اذا عن له طريقـان وبالعطشـان اذا خير بين شرب قدحين. لأن فى هذه الصورة يعلم كل أحد أنه ما لم يحضر فى قلبه إرادة الذهاب فى أحد الطريقين ، وإرادة شرب أحد القدحين ، فانه لا يـترجح ذلك الطريق على الثـانى ، ولا يـترجح ذلك القـدح على الثـانى. فظهر بهذا ان حصـول الـترجيح من غـير المـرجح. اما أن يكـون محالا ، واما أن يلزم منه نفى المؤثرات والتـأثرات. وذلك يوجب نفى الصانع بالكلية. وهو باطل.

فهـذا تمـام الكلام فى تقرير هـذه الشـبهة. وهى فى الحقيقة أعظم شبه الفلاسفة فى هذه المسألة.

والشـــبهة الثانية لهم فى هـــذه المســـألة : قـــالوا : المفهوم من كون الـواجب مـؤثرا فى العـالم ، أمر مغـاير لذات واجب الوجود ، ولذات العالم. ويدل عليه وجوه :

أحـــــدها : انه يمكننا أن نعقل ذات واجب الوجـــــود ، ونعقل ذات العالم ، مع الشك فى أن واجب الوجود مـؤثر فى العالم. ومع الشك

فى أن ذات العـــالم أثر واجب الوجـــود. واذا أمكن تعقل الـذاتين حـال كـون المؤثرية والأثرية [21] مجهولـة. علمنا : أن كون الواجب مؤثرا فى وجود العـالم ، وكـون العـالم ، أثرا لواجب الوجود ، أمر مغاير للذاتين.

وثانيها : ان كــون أحد الـذاتين مــؤثرة فى الأخــرى : نسبة بين الذاتين. والنسـبة بين الشـيئين متوقفة عليهمـا. والمتوقف على الشيء مغاير لـه. فهـذه المؤثرية والأثرية وصفان مغايران للذاتين.

وثالثها : أنا نقول : هذه الذات مؤثرة فى تلك. فنحكم على تلك الـــذات بالمؤثريـــة. والمحكـــوم عليه مغـــاير للمحكوم به لا محالة.

ورابعها : أنا نقـول : هـذه الـذات صـارت مـؤثرة فى الأثر الفلانى ، بعد أن كانت غير مؤثرة فيـه. فتجـدد صـفة المؤثرية مع كون الذات موجودة قبل ، يدل على أن صفة المؤثرية مغايرة لتلك الذات.

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون المراد من كونها مـؤثرة فى ذلك الأثر ، نفس حصـول ذلك الأثـر؟ لأنا نقـول : هـذا باطـــل. فانا نقــول : انما وجد هــذا الأثر ، لأجل أن هــذا المؤثر أثر فى وجوده. فعللنا وجوده لمؤثرية المـؤثر فيـه. فلو كانت مؤثرية المؤثر عبارة عن وجود الأثر ، لكان ذلك تعليلا لوجـود الأثر بنفسـه. وانه محـال. واذا ثبت أن كـون واجب الوجـود مـؤثرا فى وجـود العـالم : وصف زائد على الذات فنقول : هذا الوصف لا جائز أن يكون وصفا سلبيا ، لأن قولنا الشيء الفلانى أثر فى كذا ، نقيض لقولنا انه ما أثر فى كذا. ولما كان قولنا ما أثر فى كـذا سـلبيا محضا ، وجب أن يكـون قولنا انه أثر فى كـذا : وصـفا ثبوتيا زائـدا على الذات.

(21) المؤثرية : سقط أ.

ثم نقول : كون الله تعالى مؤثرا فى وجود العالم. اما أن يكون حادثا أو قديما. فان كان حادثا افتقر الى محدث. فكانت مؤثرية المؤثر فى احداث تلك المؤثرية زائـدا عليه ، فيلــزم التسلسل فــاذن مؤثرية الله تعــالى فى العــالم صفة قديمة. ولكن كون الشــيء مـؤثرا فى غـيره ، صـفة اضافية. لا يعقل ثبوتها الا مع ثبوت المضافين. فاذن كــون الشــيء موصــوفا بصــفة المؤثرية ، من غــير وجــود الأثر محال عقلا. واذا كانت صـفة المؤثرية قديمة ، يلـزم كـون الأثر قديما. وذلك يوجب القول بقدم الآثار.

الشـبهة الثالثة لهم : قـالوا : العـالم لو كـان محـدثا ، لكـــان قبل حدوثه ، اما أن يكـــون ممكنا ، أو واجبا ، أو ممتنعا. فان كان واجبا ، كـان قبل وجـوده موجـودا. وهـذا محال. وان كان ممتنعا ، ثم انقلب ممكنا ، لـزم أن ينقلب الممتنع لذاته ، ممكنا لذاتـــه. وهو محـــال. ولما بطل القسـمان لم يبق الا الثـالث. وهو أن العـالم قبل حدوثه ، كان ممكن الوجود. فنقـول : الامكـان اما أن يكـون صـفة ســلبية ، أو ثبوتيــة. والأول باطــل. لأن الامكــان نقيض الامتناع ، والامتناع عدم. اذ لو كان موجـودا لكـان الممتنع الموصوف به أولى بأن يكون موجـودا. فثبت: أن الامكـان صفة ثابتة.

فنقول : هـذا الامكـان اما أن يكـون عبـارة عن كـون القادر متمكنا من ايجاده ، واما أن يكون وصــفا راجعا الى ذات الممكن. والأول باطل. وذلك لأن القادر يمكنه ايجــاد الممكنــات ، ولا يمكنه ايجــاد المحــالات ، فلــولا امتيــاز الممكن عن المحـــــــال بوصف عائد إليه ، والا لم يكن اقتداره على ايجاد الممكنات أولى من اقتداره على ايجـاد المحــالات ، فثبت : أن كل محــدث مســبوق بالامكــان ، وثبت أن الامكان صفة موجودة عائدة الى ذات الممكن.

ومن المعلـــوم بالبداهة : أن الموصـــوف بالصـــفة الموجودة ، لا بد وأن

يكــون موجــودا. وذلك الشــيء الّــذي يحصل فيه امكــان حدوث الأشياء هو المسمى بالهيولى. فـاذن كل محـدث ، فانه مســبوق بـــالهيولى. وثبت فى أصـــول الحكمة : أن الهيـولى اما أن يكـون هو الجسم ، أو يكـون أمـرا لا ينفك عن الجسمية. وعلى التقـديرين فـالقول بقـدم الأجسـام : لازم.

الشــبهة الرابعة لهم : قــالوا : كل محــدث فانه لا بد وأن يكــون عدمه ، قبل وجــوده. ولا يجــوز أن تكــون تلك القبلية ، نفس ذلك العــــدم. لأن العــــدم الحاصل قبل ، والعــــدم الحاصل بعد يتشـــاركان فى كونهما عـــدما ، ولا يتشاركان فى معنى القبلية والبعديـة. فـاذن المفهـوم من القبلية أمر زائد على ذات العـــــدم. وذلك الزائد لا بد وأن يكـــون أمـــرا موجـــودا. ثم ذلك الزائد محـــدث ، فيكـــون مسبوقا يقبل آخر. فـاذن لكل قبل : قبل (22) لا الى نهايـة. وما ذاك الا الزمان. فاذن الزمان قـديم. وثبت فى أصـول الحكمة : أن الزمــــان من لواحق الحركــــة. والحركة من لواحق الجسم. فيلـزم من قـديم الزمـان ، قـدم الحركـة. ومن قدم الحركة ، قدم الجسم.

الشبهة الخمسة لهم : قالوا : الايجاد احسـان. فلو لم يكن الله تعــالى موجــدا فى الأزل ، لكـــان تاركا للجـــود والاحسان ، مدة غير متناهية. وذلك غير جائز. وربما عبروا عنه بعبارة أخرى. فقالوا علة وجـود العـالم ، جـود البـارى تعالى. وجود البـارى تعـالى أزلى. فيلـزم أن يكـون وجـود العالم أزليا.

الشبهة السادسة لهم : قالوا : لو كـان البـارى تعـالى موجـدا للعـالم ، بعد أن لم يكن موجـودا لـه. لكـان فـاعلا بالاختيـار. وهـذا محـال ، فـذاك محـال. أما الملازمة فبينة بذاتها. ومتفق عليها. وأما أن التالى محـال. فلأن من قصد الى ايجاد شيء ، فأما أن يكون ذلك الايجاد أولى بالنسـبة إليه من ترك الايجاد ، واما أن يكون (23) طرفاه

---

(22) فاذا قبل كل قبل قبل : أ.

(23) يكونا متساويين : أ.

متسـاويين. والأول محـال. لأن قبل ذلك الايجـاد ما كـانت تلك الأولوية حاصلة ، وعند الايجـاد حصـلت تلك الأولويـة. فيلزم منه أن يكـون ناقصا لذاته ، مسـتكملا بغـيره. وهـذا محال. وأما ان لم يكن الفعل أولى بالنسبة إليه من الترك ، امتنع أن يـــرجح الفعل على الـــترك ، لأن الـــترجيح والاستواء ضدان. والجمع بينهما محال.

لا يقـال الفعل وان لم يكن أولى من الـترك بالنسـبة الى ذلك الفاعل ، الا أنه أولى بالنســبة الى غـــيره ، لأن الايجاد احسان الى الغير. وهذا القدر من الرجحان ، كـاف فى ترجيح الفعل على الترك. لأنا نقول : ايصال الاحسـان الى الغـير ، ان كـان أولى بالنسـبة إليه من عدمه ، عـاد حــديث النقص الــذاتى. وان لم يكن أولى ، عــاد حــديث الاستواء. والله الهادى.

والجـواب عن الشـبهة الأولى : أن نقـول : ان صح ما ذكرتم ، يلزم أن لا يحصل فى العالم شيء من التغـيرات. لأنه يلـــزم من دوام واجب الوجـــود أزلا وأبـــدا ، دوام المعلـول الأول. ومن دوام المعلـول الأول دوام المعلـول الثـانى. وهلم جــرا ، الى آخر المــراتب. فيلــزم : أن لا يحصل فى العالم شيء من التغيرات. وانه خلاف الحس.

فــان قــال قائل : لم لا يجــوز أن يقــال : ان واجب الوجود عام الفيض ، الا أن حدوث الأثر عنه ، يتوقف على استعداد القوابل. وحدوث هذه الاسـتعدادات المختلفة فى القوابل ، يتوقف على الحركـــات الفلكية والاتصــــالات الكوكبيـة. وكل حـادث منها مسـبوق بـآخر ، لا الى أول. فلهذا السبب حدث التغير فى هذا العالم.

فـالجواب : انا نقـول : العـرض المعين اذا حـدث فى هــذا العــالم ، فاما أن يفتقر فى حدوثه الى ســبب أو لا يفتقر. فان لم يفتقر فقد حدث الممكن لا عن سبب. وهو باطل بالاتفاق. وان افتقر الى سبب فذلك

السبب ، ان كان حادثا ، كـان الكلام فى كيفية حدوثه كما فى الأول ، فيفضى الى حدوث أسـباب ومسـببات لا نهاية لها دفعة واحدة. وهو محال. وان كان السبب قديما ، فقد أسندتم الى المؤثر القـديم أثـرا محـدثا. واذا عقلتم ذلك ، فلم لا يجوز فى كل العالم مثل ذلك أيضا؟

والجـــواب عن الشـــبهة الثانية : انا نقـــول : مؤثرية المؤثر فى الأثر ، لا يجوز أن تكون وصـفا زائـدا على ذات المؤثر ، لأنه لو كـان كـذلك ، لكـانت تلك الصـفة مفتقـرة فى تحققها الى ذات الموصوف ، فتكــون ممكنة فى ذاتها ، مفتقــرة الى المــؤثر. فتكــون مؤثرية المــؤثر فى تلك المؤثر ، زائدة عليها. ويلزم التسلسل.

والجواب عن الشبهة الثانية : ان الامكـان لا يمكن أن يكون صفة موجودة. ويدل عليه وجوه :

أحدها : انكم سـلمتم أن الشـيء قبل حدوثه ، ممكن الوجـود. فلو كـان الامكـان صـفة موجـودة ، لكـان اما أن تكــون قائمة به أو بغــيره. لا جــائز أن تكــون قائمة به ، والالزام قيام الموجود بالمعدوم. ولا جائز أن نقوم بغـيره. لأن صــفة الشــيء لا يعقل قيامها بغــيره. كما أن الحركة الـتى يكـون الجسم موصـوفا بها ، يمتنع أن تكـون قائمة بغير ذلك الجسم.

وثانيها : ان اتصـاف الماهية بامكـان الوجـود ، سـابق على اتصافها بالوجود. فلو كـان الامكـان صـفة موجـودة ، لزم أن يكـون اتصـاف الماهية بوجـود شـيء آخر ، سـابقا على اتصافها بوجود نفسها.

وثالثها : ان الامكان لو كـان موجـودا ، لكـان مسـاويا لسـائر الموجـودات فى الوجـود ، ومخالفا لها فى الماهية المخصوصـة. فـاذن ماهيته غـير وجـوده. فاتصـاف ماهيته بوجوده. ان كان على سبيل

الوجوب ، كان موجودا واجبا لذاته. فيلزم أن تكون الصفة المفتقرة لذاتها ، الى ما يكـون ممكنا لذاتـه. تكـون واجبة لـذاتها. وهو محـال وان كـان ذلك الاتصـاف على سـبيل الامكان ، لزم أن يكون للامكان امكـان آخـر. ويفضى الى التسلسل.

ورابعها : ان العقـــــول الفعالة والأرواح البشـــــرية والهيولى : كلها ممكنة. فيلزم افتقارها الى هيولى أخـرى. وهو باطل.

لا يقـال : الممكن انما يفتقر الى الهيـولى ، اذا كـان محـدثا. لأنه قبل حدوثه غـير موجـود. فلا بد له من شـيء آخر ، يكون موجودا قبل حدوثه ، حتى يكـون ذلك الشـيء محلا لذلك الامكان. أما العقل الفعـال والهيـولى ، لما كانا موجودين أزلا وأبـدا ، كـان امكانه قائما به ، فلا يفتقر الى هيولى أخرى. وهو باطل.

لأنا نقـول : ثبـوت الامكـان للماهية الممكنة ، يكـون على سبيل الوجوب الذاتى. فاذا كان شرط قيام الامكـان به : كونه فى نفســه. موجــودا. وثبــوت الامكــان له أمر واجب لذاته. وما كـان شـرطا لما كـان واجبا لذاته ، أولى بأن يكون واجبا لذاتـه. فيلـزم : أن يكـون ثبـوت الوجـوب لهـذه الأشـياء ، واجبا بالـذات. فيلـزم أن يكـون الممكن لذاته ، واجبا لذاته. وهو محال.

فثبت بهـذه الـدلائل : أن الامكـان لا يعقل أن يكـون صفة موجودة وبالله التوفيق.

والجـــواب عن الشـــبهة الرابعة : ان المفهـــوم من القبلية ، لا يعقل أن يكون صفة ثبوتية ، ويـدل عليه وجـوه :

أحدها : انكم (ان) سلمتم أن كل محدث ، كان عدمه قبل

وجوده ، فقد جعلتم القبلية صـفة للعـدم. وصـفة العـدم لا يعقل أن تكون موجودة. فالقبلية صفة غير موجودة.

وثانيها : ان التقـدم اضـافة ، لا تعقل الا بالإضـافة [24] الى التـأخر. والمضـافان يوجـدان معا ، فلو كـان التقـدم صـفة موجـودة ، لاسـتحال وجودها ، الا مع وجـود التـأخر. واذا كـان حصـول التقـدم والتـأخر معا ، لـزم أن يكـون حصـول المتقـدم والمتـأخر معـا. ولكن المعية تنـافى فى التقدم والتأخر ، فاذن القول بـأن القبلية صـفة موجـودة ، يفضى الى هذا المحال. فيكون ذلك محالا.

وثالثها : انا قد دللنا فى أول المسـألة على أن الأمس متقــدم على اليــوم. وليس ذلك التقــدم بالزمــان. فلم لا يجوز أن يكون تقدم العدم على الوجود جاريا مجرى تقدم اليوم على الغد؟

والجواب عن الشبهة الخامسة ـ وهى قولهم «الايجاد جود» ـ نقول : هذا ينتقض بايجاد هـذه الصـور والأعـراض الحادثــة. فانه جــود. ولم يلــزم منه قــدم هــذه الصــور والأعراض.

والجواب عن الشبهة السادسة : لم لا يجـوز أن يقـال : الفاعل المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر ، من غير اكتساب كمـال ولا رفع يقتضـيه ، بل محض الإرادة. وبالله التوفيق.

---

(24) بالقداس : أ.

والثاني : ان بتقدير أن تكـون جـوهرا قائما بـالنفس ، فهذا الجوهراما أن يكون بينه وبين الأثرنسبة واضـافة ، او لايكـون. فـأن كـان الأول كـان الكلام في تلك النسـبة كما في الأول ، فيلزم التسلسل. وان كان الثـاني لم يكن بينه وبين الأثر[7] نســبة واضـــافة ولم يكن بينهما تعلق أصلا ، وكـان أجنبيا باكلية عن ذلك الأثـر. ولما بطل هـذا القسم تعين أن المؤثرية بتقـدير الثبـوت ، وجب أن تكـون صـفة لذات المؤثر، مفتقرة الى تلك الذات. وكل ما كان مفتقرا الى غيره ، كام ممكنا لذاته مفتقـرا في وجوبه الى مـؤثر. فيلزم افتقارتلك المؤثرية في وجودها الى موجد [8] آخر ، وحينئذ يعــود الكلام في تــأثير المــؤتمرفي وجــوى تلك المؤثرية. ويلزم التسلسل. وهو محال.

فثبت بما ذكرنا : انه لو فـرض مـؤثر في اثر ، لكـان تــأثيره في ذلك الأثر اما أن يكــون نفس المــؤثر والأثر ، واما أن يكـون مغـايرا لهمـا. والقسـمان بـاطلان ، فكـان القول بالتأثير باطلا.

السؤال الرابع : ان جواز الوجـود متعلق بـالطرفين ــ أعـنى الوجـود والعـدم ــ فلو كـان جـواز الوجـود يقتضى احتيـاج الوجـود الى المـؤثر، لكـان جـواز العـدم يقتضى احتيـــاج العـــدم الى المـــؤثر. لكن احتيـــاج العـــدم الى المؤثرمحـــال. لأن العـــدم مســتمر من الأزل الى الأبـــد. والباقي لايمكن اسناده حال بقائه الى المؤثر.

فثبت : انه لوكـان جـواز الوجـود يحـوج الوجـود الى المؤثر ، لكان جواز العدم يحوج العدم الى المـؤثر ، وثبت : أن احتيـاج العـدم الى المـؤثر محـال ، فيلـزم أن يكـون احتياج الوجود أيضا الى المؤثر محالا.

---

(7) الأول : أ.
(8) موجود : أ.

قلنا : لا شك فى أن العقل يتصور من معنى الثبوت مفهوما ، ومن معنى السلب مفهوما. ويجزم بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان. وهو عند تصور مفهوم الثبوت ومفهوم السلب ، لا يفتقر الى الاشارة الى ماهية معينة. وذلك يوجب كون مفهوم الثبوت أمرا واحدا.

الوجه الثانى : فى بيان أن المفهوم من الموجودية أمر واحد : أنه يمكننا تقسيم الموجود الى الواجب لذاته ، والى الممكن لذاته ، فمورد التقسيم مشترك بين القسمين. وهذا يقتضي أن يكون المفهوم من الموجود قدرا ، مشتركا بين القسمين.

الوجه الثالث : انا اذا اعتقدنا أن أمرا من الأمور موجود. فسواء اعتقدنا أن ذلك الأمر جوهر أو عرض. وبتقدير أن يكون جوهرا ، فهو متحيز أو غير متحيز. وبتقدير أن يكون عرضا ، فهو اما لون أو طعم. فان اعتقادنا فى كونه موجودا ، يكون باقيا ، غير متغير. ولو لا أن المفهوم من كونه موجودا ، أمر واحد فى الكل ، لوجب أن يتغير ذلك الاعتقاد ، عند تغير اعتقاد الخصوصيات. كما اذا اعتقدنا فيه أنه جوهر ، ثم اعتقدنا فيه أنه عرض. فانه يتغير الاعتقاد الأول.

الوجه الرابع : ان من قال : الوجود غير مشترك فيه بين الماهيات ، يلزمه الاعتراف بأن الوجود مشترك فيه بين الماهيات. والا لكنا نفتقر فى كل واحد واحد ، من مسمى الوجود ، بأنه غير مشترك فيه بين الماهيات الى الدليل منفصل ، ولما كان الحكم على الوجود بأنه غير مشترك فيه ، يعم كل وجود ، علمنا : أن الوجود من حيث انه وجود : مفهوم واحد.

فثبت بما ذكرناه : أن الوجود أمر واحد فى جميع الموجودات.

وأما أن خصوصـــية ماهية كل واحد من الماهيـــات غـــير مشترك فيها [1] بين الماهيـات. فمعلـوم بالضـرورة. فثبت بمجمـوع هـاتين المقـدمتين : أن وجـود كل شـيء مغـاير لماهيته.

الحجة الثانية : على أن الوجــود مغــاير للماهية : هى أنه لا شك أن في الموجودات ما هو ممكن لذاتـه. فنقـول : ذلك الموجود الّذي هو ممكن لذاته. ان أخذناه مع اعتبار الوجــود كــان غــير قابل للعــدم. لأن الشــيء حــال كونه موجودا لا يقبل العـدم. وما لا يقبل العـدم لا لكـون ممكن الوجود والعدم. وان أخـذناه مع اعتبـار العـدم ، كـان غـير قابل للوجــود. لأن الشــيء حــال كونه معــدوما ، لا يقبل الوجـــود. وما لا يقبل الوجـــود لا يكـــون ممكن الوجـــود والعـدم. فلو لم تكن ماهيته مغـايرة للوجـود والعـدم ، لما كانت الماهية ممكنة أصـلا. ولما كـانت ممكنة ، علمنا أنها مغايرة للوجود والعدم.

ويمكن تقرير هـــذه الحجة بعبـــارة أخـــرى : وهى ان قولنا فى الشيء : انه ممكن الوجود والعـدم : أنه لا يمتنع أن يحكم على تلك الماهية بكونها موجـــــــــــودة وبكونها معدومة. والمحكوم عليه بحكم لا بد وأن يكون متقــررا [2] مع ذلك الحكم. فـــوجب أن تكـــون تلك الماهية الممكنة متقـــررة ، حـــالتى الوجــود والعــدم. وذلك يقتضي كـــون الماهية مغايرة للوجود.

فان قيل : هذه الحجة انما تلزم لو قلنا : الماهية حال وجودها ، أو حــال عــدمها ، يكــون محكوما عليها فى ذلك الوقت بأنها ممكنة الوجود. نحن لا نقول بــذلك. بل نــزعم أنها حال وجودها يمكن وجودها وعدمها فى الزمان الثـانى ، من ذلك الزمــان الحاضر والحاصل : انا لا نســلم ثبــوت الامكان بالنسبة الى الحال ، بل نســلم ثبوته بالنســبة الى زمان الاستقبال.

---

(1) فيها : أ.
(2) مفترنا : أ.

والجواب من وجهين :

الأول : ان الموجـود فى الحـال ، اذا حكم العقل عليه بأنه يمكن أن يصـير معـدوما فى الاسـتقبال ، فـالمحكوم عليه بالعـدم فى الاسـتقبال ، هو هـذه الماهية والمحكـوم عليه بحكم لا بد وأن يكـون متقـررا مع ذلك الحكم ، فتلك الماهية ممكنة التقـــرر مع العـــدم فى الاســـتقبال. واذا حصــلت الماهية بــدون الوجــود ، كــانت الماهية مغــايرة للوجود.

الثانى : هو ان قولكم الشيء يمكن أن يصير معـدوما فى الاستقبال ، يحتمل وجهين :

أحدهما : ان امكان العدم فى الاسـتقبال ، حاصل فى الحال.

والآخر : ان امكــان العـدم فى الاسـتقبال يحصل فى الاستقبال.

والأول باطــل. لأن امكـــان العـــدم فى الاســـتقبال ، مشروط بحصول الاستقبال ، والاسـتقبال ممتنع الحصـول فى الحال. فامكـان العـدم فى الاسـتقبال ، موقـوف على شــرط ممتنع الحصــول لذاتــه. وما توقف على مثل هــذا الشرط ، كان ممتنع الحصول فى الحال. فثبت : أنه يمتنع أن يحصل فى الحـال امكـان العـدم فى الاسـتقبال. ولما بطل هذا الاحتمال بقى الاحتمال الثانى. وهو أن الموجــود فى الحـال يمكن أن يصـير معـدوما فى الاسـتقبال ، عند حضور الاستقبال. لكن الاستقبال اذا حضر ، صار حاضــرا. فحينئذ يعود الأمر الى ان الممكن انما يكون محكوما عليه بالامكان بالنسـبة الى الحـال ، لا بالنسـبة الى الاسـتقبال. وذلك يبطل ما ذكرتم من السؤال.

الحجة الثالثة على أن الوجود زائد على الماهية : وهو أنه يمكننا أن نعقل الماهية مع الــذهول عن وجودهــا. ولو كـان الوجـود نفس الماهية ، أو جـزءا من أجـزاء الماهيـة. لكان ذلك ممتنعا.

فان قيل : هذه الحجة منقوضة على قـول الفلاسـفة. فـان عنـدهم وجـود البـارى سـبحانه نفس حقيقته ، مع أنا نعقل وجـــوده ولا نعقل ماهيتـــه. وأيضا : فانا نتصـــور أن الوجود ما هو؟ ثم نصدق بأن ذلك المفهـوم حاصل وكـائن وواقع. والتصور غـير التصـديق. فيلـزم أن يكـون تصـديقنا بأن الوجود واقع وحاصل ، دالا على حصول وجود الوجود. ويلزم منه التسلسل.

وأيضا : فانا قد نعقل ذاتين مع الـــذهول عن كـــون أحدهما لازما للآخر ، أو ملزوما له ، أو كون أحدهما مؤثرا فى الآخر ، أو اثر له ، أو كون أحـدهما حـالا فى الآخر ، أو محلا لـــه. فيلـــزم أن يكـــون كـــون الشـــيء لازما للآخر ، وملزوما له ، ومـؤثرا فيه وأثـرا له ، وحـالا فيه ومحلا لـه. زائدا على الذات. وذلك محال لافضاء ذلك الى التسلسل. وأيضا : فهب أن ما ذكرتم يدل على أن الوجـود الخـارجى زائد على الماهيـة. ولكنه لا يفيد أن الوجـود الـذهنى زائد على الماهية.

والجـــواب : انه اذا صـــدق على أحد الأمـــرين كونه معلوما ، وعلى الآخر أنه غير معلوم : فلو لم يثبت التغـير بينهما ، لكان قد صدق على الأمر الواحد ، أنه معلوم وأنه غير معلوم. فيلزم اجتماع النفى والاثبات. وانه محـال فى بداهة العقـــول. واذا كـــانت هـــذه المقدمة من أقـــوى البديهيات ، كان ايراد النقض عليها تشكيكا فى البـديهيات. فلا يستحق الجواب.

وأيضا : فعندنا أن وجـود الله زائد على ماهيته [1] وأما تصديقنا بأن الوجود قد وقع ، فليس المراد منه أن الوجود حصل له وجـــود آخر ، بل المـــراد منه : أن الوجـــود هل حصل للماهية أم لا؟ وهـذا عين الـدليل الّـذي تمسـكنا به وأما حديث اللازمية والملزومية ، وأمثالها. فهى

---

(1) مقترنا : أ.

اعتبـارات ذهنية ، بخلاف الوجـود الخـارجى. فانه لا يمكن أن يقـال : انه اعتبـار ذهـنى ، والا لـزم أن يقـال : انه لا موجود فى الأعيان ، وأن يقال : وجوده فى الأعيـان نفس الماهية. فحينئذ يرجع ما ذكرتم من اجتماع النفى والاثبات على الشيء الواحد. وهو محال.

وأما الوجود الذهنى. فجوابه : ان الماهية كما وجـدت فى الأذهان عارية عن الوجود الخـارجى ، فقد وجـدت فى الأعيان عارية عن الوجود الذهنى. وذلك يوجب التغاير.

الحجة الرابعة : على أن الوجـــود زائد على الماهية : هى أنا فى بداهة العقـــول نـــدرك الفـــرق بين التصـــور والتصـــديق. فـــالفرق بين قولنا : الســـواد. وبين قولنا : السواد موجود : معلوم بالبداهة. ولـذلك فـان [3] من قـال السواد وسـكت ، حكم كل عاقل بأنه ما نفى ، وما أثبت ، وما ذكر كلاما مفيـدا. واذا قـال السـواد موجـود أو غـير موجود ، فقد نفى ، أو أثبت وادعى ويطالب على صحة ما ذكره بالحجة. ولو كان كونه. موجودا هو نفس كونه سوادا ، لما حصل الفرق المذكور المعلوم بالبداهة.

فـان قيل : هـذا الفـرق الّـذي ذكـرتم واقع بحسب اللفظ ، لا بحسب المعـنى. **فـالجواب :** انا نعلم بالبداهة أن من ادعى أن للعـالم صـانعا ، ثم أقـام الـدليل على دعـواه ، لم يكن مطلوبة بهـذه الحجة نفس اللفظ ، بل المعنى. فسقط ما ذكروه من السؤال.

واحتج من قال : الوجود غـير زائد على الماهيـة. بـأن قـال : لو كـان الوجـود زائـدا على الماهية ، لكـان قيـام الوجود بالماهية. وان توقف على كـون الماهية موجـودة ، لزم اما كون الشيء مشروطا بنفسه ،

---
(3) كان : أ.

أو وقوع التسلسل. وان لم يتوقف عليه فحينئذ يلزم قيـام الصـــفة الثبوتية بالعـــدم المحض. وذلك محـــال. لأن المحسـوس عنـدنا من الـذوات ، ليس الا الصـفات. واذا جوزنا قيام الموجود بالمعدوم ، فالجـدار الّـذي نشـاهده لا نشـاهد منه الا لونه وكثافته وثقلـه. فـاذا لم يبعد قيـام الصـفة الموجـودة بالمحل المعـدوم ، لم يبعد أن يكـون الموصـوف بالكثافة والثقل واللـون المخصـوص معـدوما محضـا. وذلك يقتضي وقـوع الشك فى أن ذات الجـدار وذات الانسان. هل موجودة أم لا؟ ومعلوم أن ذلك فاسد.

والجـواب عنه : ان محل الوجـود هو الماهيـة. ثم ان الماهية من حيث هى هى ، ماهية مغايرة للوجود والعدم ، فلا يلزم من ذلك قيام الموجود بالمعدوم.

واذا عـرفت هـذه المسـألة. فلـنرجع الى المقصـود. فنقـول : أما من قـال : وجـود كل شـيء نفس ماهيته ، لزمه القطع بأنه مـتى زال الوجـود ، فقد زالت الماهية ، فـالقول بـأن المعـدوم شـيء لا يتصـور على مـذهب هـذا القائـل. أما من قـال : الوجـود زائد على الماهيـة. فقد اختلفـوا فى أنه هل يمكن تقرير الماهية عند زوال صـفة الوجود؟ فمن جوز ذلك قال : المعدوم شـيء. وعـنى به : أن الماهية من حيث هى هى ، تكـون متقـررة حـال ما لا تكون موجودة. ومن لم يجوز ذلك ، قـال : المعـدوم ليس بشيء.

اذا عرفت هـذا ، فلـنرجع الى تعـيين محل الـنزاع فى هذه المسألة فنقول : المعدوم. اما أن يكون واجب العدم ممتنع الوجود ، واما أن يكون جائز الوجود جائز العدم.

أما الممتنـع. فقد اتفقـوا على أنه محض ، وعـدم صرف ، وليس بذات ولا بشيء. وأما المعدوم الّذي يجـوز وجـوده ويجـوز عدمه ، فقد ذهب أصـحابنا الى أنه قبل الوجود نفى محض ، وعدم صرف ، وليس

بشيء ولا بـذات. وهـذا قـول «أبى الحسن البصـرى» من المعتزلة وذهب أكـثر شـيوخ المعتزلـة: الى أنها ماهيـات وذوات وحقائق ، حالتى وجودها وعدمها. فهـذا هو تلخيص محل النزاع.

ولنا فى بيان أن المعدوم ليس بشيء وجــوه :

البرهـان الأول : ان هـذه الماهيـات لو كـانت متحققة فى الخارج حال عرائها عن الوجود ، لكـانت متسـاوية فى كونها متحققة خارج الذهن. ومباينة لخصوصـياتها المعينـة. وما به المشاركة غـير ما به الممـايزة [4] فيلـزم أن يكـون تحقق كل ماهية تقررها زائدا على خصوصـيتها. ولا معـنى للوجود الا هذا التحقق والتقرر ، فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة. وذلك محال.

ومما يـدل على أن كونها متحققة خـارج الـذهن أمر زائد على ماهيتها المخصوصة : انا اذا قلنا : السـواد. ثم قلنا : السواد متقرر حال العدم. فنحن ندرك تفرقة بديهية بين ذلك التصور ، وهذا التصـديق. ولو لا أن تقررها خـارج الـذهن حـال عـدمها أمر زائد على ماهيتها ، والا لما بقى فرق بين التصور والتصديق. وذلك محال على ما قررنـاه. فثبت : أن الماهيات لو كانت متقررة حال عدمها ، لكـانت موجودة حـال عـدمها ، ولما كـان ذلك محـالا ، علمنا : أن القول بأن الماهيات متقررة حال عدمها محال.

البرهان الثانى : ان الذوات الثابتة فى العـدم ، اما أن تكون متناهية ، أو غير متناهية والقسمان بـاطلان ، فبطل القـول بثبـوت الـذوات المعدومة : اما أن كونها متناهية باطل ، فبالاتفاق. وأما أن كونها غير متناهية باطل. فـذلك لأن مجموع الذوات المعدومة حين ما لم يخرج منها شيء الى الوجود ، كانت أكثر مما يبقى منها فى

---

(4) المباينة : أ.

العدم بعد خروج بعضها الى الوجود. والا لكان الشــيء مع غـيره ، كهو لا مع غـيره. وذلك محـال. واذا كـان كـذلك ، كانت الذوات التى بقيت الآن فى العدم ، أقل من مجموع الذوات الـتى كـانت معدومة عند ما لم يخـرج شـيء منها الى الوجود. وما كـان أقل من غـيره فهو متنـاه. فالـذوات التى بقيت الآن فى العدم متناهية ، والـتى خـرج منها الى الوجـود متناهيـة. ومجمـوع المتنـاهى مع المتنـاهى يكـون متناهيــا. فثبت : أن القــول بكــون الــذوات غــير متناهية محال.

البرهـان الثـالث : هـذه الماهيـات من حيث انها هى : ممكنة لـذواتها. وكل ممكن محـدث فهـذه الماهيـات من حيث هى هى ، محدثة فيلــزم أن تكــون هــذه الماهيــات مسبوقة بالنفى المحض والعدم الصرف. وهو المطلوب.

وانما قلنا : بأن هذه الماهيـات ممكنة لـذواتها ، وذلك لأنها لو كـانت واجبة التقـرر لـذواتها فى الخـارج ، لكـانت واجبة التقـــرر فى الخـــارج ممتنعة الـــزوال ، ولا معـــنى لواجب الوجود الا ذلك. وحينئذ يكـون واجب الوجـود أكـثر من واحــد. وذلك محــال. واذا ثبت أنها فى كونها متقــررة فى الأعيان ، ممكنة ، وثبت أن كل ممكن محـدث ، ثبت : أنها من حيث انها ماهيات: محدثة. وذلك يبطل القول بـأن المعـدوم شـيء. وتمـام تقرير هـذا البرهـان قد تقـدم فى مسألة حدوث الأجسام.

البرهان الرابع : قوله تعالى : (**وَاللهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**) [5] وجه الاسـتدلال بالآيـة: ان اسم الشـيء يتنـاول الماهيـات ، فـوجب أن يكـون الله تعـالى قـادرا على تلك الماهيات. وانما يكون قادرا عليها لو كان لقدرته صلاحية ، أن تؤثر فى تلك الماهيات تقريرا وابطالا. ومتى كان

(5) البقرة 284.

الأمر كذلك ، كان وجود الله تعالى متقدما على تقرير تلك الماهيات ، لوجوب تقدم المؤثر على الأثر. ومتى كان الأمر كذلك ، ثبت أن الماهيات بأسرها نفى محض ، وعدم صرف فى الأزل. وذلك هو المطلوب.

واحتج القائلون : بأن المعدوم شيء بأمور :

الحجة الأولى : ان المعدومات متميزة فى أنفسها. وكل ما يتميز بعضه عن البعض ، فلا بد وأن تكون فى أنفسها حقائق متعينة. ولا معنى لقولنا المعدوم شيء الا ذلك. والّذي يدل على أن المعدومات متميزة بعضها عن البعض حال عدمها وجوه :

الأول : وهو انا نعلم أن غدا تطلع الشمس من المشرق ، ولا تطلع من المغرب. وهذان المطلوعان معدومان فى الحال. ونحن الآن نعلم امتياز كل واحد منهما عن الآخر. وهذا يدل على وقوع الامتياز فى المعدومات.

الثانى : هو أنا قادرون على الحركة يمنة ويسرة ، ولسنا قادرين على الطيران الى السماء. فقد تميز أحد المعدومين عن الثانى ، من حيث ان أحدهما مقدور لنا ، والآخر غير مقدور لنا. وهذا الامتياز واقع حال العدم. فثبت : وقوع الامتياز فى المعدومات.

الثالث : هو أنا نجد من أنفسنا أنا نريد أن تحدث لنا أموال وأولاد وخيرات وسعادات وأن لا تحدث لنا أنواع الأمراض والآفات ، مع كون كل واحد من هذين القسمين معدوما ، فلولا تميز أحد المعدومين عن الآخر ، حال كونه معدوما بماهيته المعينة ، وحقيقته المخصوصة ، والا لامتنع كون أحدهما مراد الوقوع ، والآخر مكروه الوقوع.

الرابع : هو أن المعدوم قسمان ممتنع وجائز. ولا شك أن كل واحد

من هذين القسمين متمـيز عن الآخر فى نفسه وحقيقتـه. ولـذلك كـان القـادر المختـار لا يمكنه ايجـاد الممتنعـات ويمكنه ايجاد الممكنات. فلـولا امتيـاز الممكن عن الممتنع فى نفسه ، والا لما صح ذلك.

لا يقال : هذه الأمور ، وان كانت معدومة فى الخـارج ، الا أنها موجـودة فى الـذهن ، فلهـذا صح وقـوع الامتيـاز فيهـا. لأنا نقـول : انكم اما أن تقولـوا هـذه المعلومـات [6] موجــودة فى الــذهن ، أو تقولــوا : العلم بها موجــود فى الذهن. والأول باطل. لأنا انما نعلم الشـمس والقمـر. فلو كـانت هـذه المعلومـات موجـودة فى الـذهن ، لـزم فيمن تصور شموسا كثيرة ، وأقمـارا كثـيرة ، وبحـرا من زئبق ، وجبلا من زبرجد : أن توجد فى ذهنه هذه الأشياء. والقول بفساده معلوم بالضرورة. وأما الثانى وهو أن الحاضر فى الـذهن هو العلم بهـذه الأشـياء. فهـذا مسـلم. الا أن بحثنا عن المعلوم ، لا عن العلم. فهـذه المعلومـات لما لم تكن موجـــودة فى الـــذهن ، علمنا أنها فى أنفســـها وحقائقها متميزة ، سـواء وجـدت فى الـذهن أو لم توجـد. وذلك هو المطلوب.

فثبت بهذه البراهين الأربعة : تميز بعض المعدومات ، عن البعض ، حال كونها معدومة.

واذا ثبت هذا فنقول : امتياز أحد الأمــرين عن الآخر ، يتوقف على كــون كل واحد منهما فى نفسه حقيقة معينة ، وماهية معينـة. فـان تمـيز البعض عن البعض : حكم من أحكام تلك الحقائق ، وصفة من أوصـافها. وثبـوت الصـفة والحكم بـــدون تقرير الموصـــوف : محـــال. فثبت : أن المعدومات متمـيزة متقـررة ، وثبت أن المتمـيز لا يتحقق الا عند كـون الحقـائق والماهيـات متقـررة. وهـذا يـوجب القطع بكـون المعـدومات ذوات وماهيـات وحقـائق. وذلك هو المطلوب.

---
(6) المعلومات : ب.

الحجة الثانية : للمعتزلة على أن المعـــدوم شـــيء : وهى أنه لا نــزاع فى وجــود موجــودات ، ممكنة الوجــود لــذواتها. ولا معــنى للممكن الا الّــذي يصح عليه الوجــود والعدم. وكل ما كان كذلك ، كانت ماهيته ممكنة التقــرر ، مع الوجود ، ومع العدم تارة أخرى. واذا عقل تقرر ماهيته مع العدم ، ثبت أن المعدوم شيء.

لا يقـــال : المـــراد من قولنا : انه يمكن أن يكـــون معدوما ، هو أنه لا يمتنع بقاء ماهيته متقررة متحققة ، ولا يمتنع أيضا بطلان تلك الماهية وخروجها عن كونها ماهية وحقيقـة. فهـذا هو المـراد من الامكـان. ومعلـوم أن هـذا القدر لا يدل على أن المعدوم شيء. لأنا نقول : اذا قلنا : هـــذه الماهية يمكن بطلانها وزوالها ، فلا شك أن هـــذه قضـية موضـوعها : قولنا هـذه الماهيـة. ومحمولها : قولنا يمكن بطلانها وزوالهــا. ولا شك أن ماهية القضــية مركبة من الموضـوع والمحمـول والنسـبة الخاصـة. ولا شك أن المركب لا يوجد الا عند وجود جميع مفرداتـه. فـاذن هـذه القضـية لا توجد ولا تتقــرر الا اذا حصل موضــوعها مقارنا لمحمولها. فاذا قلنا : الموضوع نفس تلك الماهيـة. وجعلنا المحمول امكان بطلان الماهية ، كـان معـنى هـذا الكلام : أن هـذه الماهية يمكن تقررها حـال بطلانهـا. ومعلـوم أن ذلك محـال. فثبت : أن كـون الممكن ممكنا يسـتحيل أن يكون مفسـرا بهـذا المعـنى ، بل لا بد وأن يكـون مفسـرا بأنه يجوز كـون الماهية موصـوفة بـالوجود ، ويجـوز كونها خالية عن الوجـــود. ومهما كـــان الأمر كـــذلك ، ثبت أن المعدوم شيء.

الحجة الثالثة : ان كل موجـــود. فهو اما أن يكـــون ممتنع الوجود لذاته ، واما أن يكون متصور الوجـود لذاتـه. سواء كان ذلك الّذي هو متصور الوجود ، واجب الوجود أو غير واجب الوجود. فاذن كونه ممتنع الوجود وكونه متصور الوجود ، أمران متقابلان لا واسطة بينهما. فنقول : امتناع صفة موجودة. اذ لو كان الامتناع صفة موجوده

لكان الممتنع الموصوف بهـذا الامتنـاع موجـودا ، ضـرورة الوجود لا يمكن أن يكـون امتنـاع قيـام الصـفة الموجـودة بـالنفى المحض والعـدم الصـرف ، وحينئذ يلـزم أن يكـون ممتنع الوجود موجودا. وهو محال. فثبت أن امتناع الوجود ليس صفة موجودة ، فوجب أن يكون تصور الوجود صــفة موجودة ضرورة أنه لا بد فى أحد النقيضـين من أن يكـون أمرا ثبوتيا.

اذا ثبت هذا ، فنقول : لا شك أن كل محدث فانه قبل حدوثه ممكن الحــدوث لذاتــه. اذ لو لم يكن ممكنا لذاته ، لكـــان اما واجبا لذاته ، فيكـــون موجـــودا قبل أن كـــان موجـــودا. وهو محـــال. أو ممتنعا لذاتـــه. فيلـــزم انقلاب الماهية من الامتنــاع الــذاتى الى الا مكــان الــذاتى. وهما محـــالان. فثبت : أن كل محـــدث فهو قبل حدوثه ممكن لذاته ، وثبت أن الامكـــان صـــفة ثابتة ، وثبت أن الصـــفة الثابتة تســتدعى موصــوفا ثابتــا. فــاذن لا بد وأن تكــون الماهية متقررة قبل حدوثها ، حـتى تكـون موصـوفة بهـذا الامكان. وذلك يوجب القول بكون المعدوم شيئا.

لا يقـال : لم لا يجـوز أن يكـون الا مكـان عبـارة عن كون القادر متمكنا من ايجاده؟ لأنا نقـول : القـادر متمكن من ايجـــاد المعـــدوم الممكن ، وغـــير متمكن من ايجـــاد المعـدوم الممتنع ، فلو لا امتيـاز الممكن عن الممتنع فى نفسه بأمر عائد إليه ، والا لما كان الأمر كذلك.

الحجة الرابعة : الماهيـات لو كـانت متجـددة ، لكـان تجددها باحداث محدث ، وايقاع قادر ، وهـذا محـال فـذلك مثله. بيان الملازمة. أن كل ما حـدث بعد أن لم يكن ، فلا بد له من مكون ومحقق. وبيـان أنه يمتنع أن يكـون تحقق تلك الماهيـات وتقررها باحـداث محـدث. وذلك لأن كل ما كان تحققه بسبب غير. لزم من فـرض عـدم ذلك الغـير ، عـدم ذلك الأثـر. فلو كـان كـون الجـوهر جـوهرا ، وكـون السواد سوادا ، لأجل سبب منفصل ، لزم عند فرض عدم ذلك السبب المنفصل ، أن يخرج الجوهر عن كونه جوهرا ، والسواد عن كونه سوادا. وذلك محال.

لأن قولنا : «السواد خرج عن كونه سـوادا». و «بطل كونه سوادا» قضية موضوعها «السواد» ومحمولها «خرج عن كونه ســوادا» أو «بطل كونه ســوادا» ومن شــرط صـحة القضـية امكـان اجتمـاع موضـوعها ومحمولها معـا. ومعلوم أن اجتمـاع النقيضـين محـال فثبت : أنه يسـتحيل قولنا : السواد خرج عن كونه سوادا ، وبطل كونه سـوادا. واذا كان الأمر كذلك ، ثبت : أنه يمتنع اسناد تقـرر الماهية وتكونها الى ايجاد موجد ، وايقاع فاعل.

الحجة الخامسة : قوله تعالى : (**وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ : إِنِّي فاعِلٌ ذلِكَ غَداً**) [7] الآية. سمى الأمر الّـذي سـيفعله غــدا فى الحــال باسم الشــيء. وذلك يقتضي أن يكــون المعدوم شيئا.

والجــواب عن الحجة الأولى : أن نقــول : انا نجد من أنفسنا شعورا وادراكا فى صور كثيرة ، مع حصول الاتفاق بيننا وبينكم على أنها ليست بماهيـات ولا حقـائق ، بل هى نفى محض ، وعدم صرف :

الصــورة الأولى : العلم بالممتنعــات. وذلك لأنا نحكم بأن شـريك الله ممتنع ونقيم الـدلائل على ذلـك. ولو لا أنا تصــورنا شــريك الإلــه. والا لاســتحال منا أن نحكم عليه بالامتناع. لأن التصديق بدون التصـور محـال. ولأنا نقـول : شـريك الاله محـال. والجمع بين الوجـود والعـدم محـال ، وحصول الجسم الواحد فى أن واحد فى مكـانين محـال ، ونمــيز بين كل واحد من هــذه التصــديقات ، وبين الآخــر. والشعور الذهنى والامتياز العقلى حاصل فى هذه الصور ، مع حصــول الاتفــاق بين جميع العلمــاء [8] على أن هــذه الممتنعات ليست ذوات ولا حقائق ولا ماهيات.

---

(7) الكهف : 23.
(8) العقلاء : ب.

الصــورة الثانية : العلم بالمركبــات ، كما اذا تصــورنا بحـــرا من زئبق ، وجبلا من زبرجد [9] فـــان البحر والجبل عبارة عن جواهر موصوفة بالتركيب والتأليف ، وموصوفة بألوان مختلفة ، وأشكال مخصوصـة. وعنـدكم الثـابت فى العدم ، انما هو ذوات الجـواهر والأعـراض. فأما أن يكـون الجوهر موصوفا بالعرض ، فذلك غير ثابت فى العدم البتة والجبل انما يكون جبلا بكون الجواهر موصـوفة بـالأعراض والتركيبات. فاذن الشعور الذهنى حاصل فى هذه الصورة ، مع أن المشـعور به غـير حاصل البتة ، لا فى العــدم ولا فى الوجود.

الصورة الثالثة : العلم بالنسب والاضافات. مثل علمنا بحصـول هـذا الجسم فى هـذا الحـيز ، دون ذلك الحـيز ، وطلـوع الشـمس غـدا من المشـرق لا من المغـرب. ولا معنى لطلوع الشـمس من المشـرق الا حصـول ذاتها فى ذلك الحـــيز دون هـــذا الحـــيز ولا شك ولا نـــزاع أن هـــذه النسب غير ثابتة فى العدم ، لأن كون الشـمس المعـدوم حاصــلة فى المكــان المعــدوم محــال فى بداهة العقل ، وأنتم سـاعدتم أيضا على أنه لا حصــول ولا تقــرر لأمثـال هذه النسب فى العدم.

الصورة الرابعة : انا نعلم امتيـاز العـدم عن الوجـود ، وامتيـــاز النفى المحض والســلب الصــرف عن الثبــوت. ومسـمى النفى الصـرف والسـلب المحض محكـوم عليه بكونه متمـــيزا عن الثبـــوت ، مع أنه يســتحيل أن يكـــون لمســـمى النفى المحض ثبـــوت. لأن المـــراد من النفى المحض ما هو مقابل لمسمى الثبوت ومناف له. فلو كـان له ثبوت بوجه ما ، لكان منـافى الشـيء ومناقضه ، نفس ذلك الشـــيء. وهو محــال. ولأن الخصم يســاعد على أن مسمى العدم غير ثابت فى العدم.

الصـــورة الخامسة : انا نحكم على الماهية المعدومة بأنها غير

---

(9) ياقوت : ب.

موجودة. فقبل اتصاف تلك الماهية بالوجود نحن نتصور ماهية الوجود ، ونميز فى أذهاننا بين مسمى الوجود وبين مسمى الجوهر والسواد. ولذلك فان الخصم يقول : مسمى الجوهر والسواد ثابت فى العدم ، ومسمى الوجود غير ثابت فى العدم. فثبت : أنا نتصور ماهية الوجود وحقيقته قبل صيرورة الماهية موصوفة بالوجود. فلو لزم من مجرد هذا التمييز الذهنى والشعور العقلى ، كون المشعور به حاصلا فى العدم ، لزم كون ماهية الوجود متقررة فى العدم. وذلك محال. لأن العدم نقيض الوجود. والنقيضان لا يجتمعان ولأن الخصم أيضا يساعد على أن ماهية الوجود غير متقررة فى العدم.

الصورة السادسة : نحن نعقل الماهية المؤثرية ، وماهية المتأثرية ، ونميز بين كل واحد منهما وبين الآخر ، وبينهما وبين غيرهما. مع أن الخصم يساعد على أن المعدوم لا يكون مؤثرا ولا متأثرا ، ولا يتقرر حال العدم بمسمى المؤثرية ومسمى المتأثرية. فالشعور الذهنى والادراك العقلى حاصل. مع أن المشعور به غير حاصل. وكذا كون الشيء فوق غيره وتحت غيره ويمينا وشمالا. ويدخل فيه جميع النسب والاضافات.

واذا عرفت هذا فنقول : تعنى بكون المعدوم معلوما ، هذا القدر من التمييز الذهنى الحاصل فى هذه الصورة ، أم تعنى به أمرا وراء هذا القدر؟ فان عنيت به الأول تعذر الاستدلال بكونه معلوما [10] على كونه شيئا ، لأن هذا القدر من المعلومية حاصل فى هذه الصور ، مع أنها ليست بماهيات ولا ذوات ولا حقائق بالاتفاق. وان عنيت يكون المعدوم معلوما ، أمرا وراء هذا القدر ، فلا بد من تفسير كون المعدوم معلوما ، ثم اقامة الدلالة على كونه معلوما بذلك التفسير. فانا من وراء النزاع فى المقامين. واعلم : أنك متى أوردت هذا السؤال على هذا الوجه ، ضاق الكلام على الخصم جدا.

---

(10) معدوما : ب.

أما دليلهم الثـانى على قـولهم ان المعـدوم متمـيز ، وهو أن المقـدور قبل دخوله فى الوجـود متمـيز عن غـير المقدور ، وذلك يقتضي وقوع الامتياز فى المعدومات.

فـالجواب : ان المقـدور هو الّـذي يكـون للقـادر فيه تأثير اما بالتحقيق ، واما بالابطال. وعندكم هذه الماهيـات ثابتة فى العـدم ، ولا تـأثير للقـادر فيها البتـة. وانما تـأثير القادر فى اعطاء صفة الوجود لتلك الماهيـات. فالمقـدور اما الوجـود واما موصـوفية الماهية بـالوجود وأياما كـان ، فهو غـير ثـابت حـال العـدم. فثبت : أن الّـذي يمكن جعله مقدورا استحال القول بكونه ثابتا فى العدم. والّذي يمكن القـــول بكونه ثابتا فى العـــدم ، اســـتحال القـــول بكونه مقدورا للقادر. فقد سقطت هذه الشبهة.

وأما دليلهم الثـالث : على قـولهم المعـدومات يتمـيز بعضها عن البعض ، وهو التمسك بكـون بعض المعـدومات مرادا ، وبعضها مكروها.

فجوابه : ان الماهيــات يمتنع عليها التبـــدل والتغـــير ، فيمتنع كونها متعلقة للارادة والكراهــــة. بل متعلق الإرادة والكراهة صيرورتها موجـودة ، لكن صـيرورتها موجـودة لا يتقرر حال العدم ، فعاد ما ذكرنا من أن الّذي يمكن جعله متعلق الإرادة والكراهة ، لا يمكن القول بثبوته فى العــدم ، والّــذي يمكن القـــول بثبوته فى العـــدم ، لا يمكن جعله متعلق الإرادة والكراهة.

وأما دليلهم الرابع على ذلك ، وهو تمــــيز المعـــــدوم الممكن عن المعدوم الممتنع.

فجوابه : ان المعدومات الممتنعة أقسام كثـيرة. مثل شريك الاله ، والجمع بين الضدين وحصول الجسم الواحد فى الآن الواحد فى مكانين

وكل واحد من هـذه الأقسـام متمـيز عن الآخر فى الـذهن ولم يلزم من ذلك كونها ثابتة فى العدم ، فكذلك هاهنا.

وأما الحجة الثانية الـتى عولـوا عليها فى أن المعـدوم شـــيء. وهو قـــولهم : ان الممكن هو الّــذي يمكن تقـــرر ماهيته تارة مع العدم ، وأخــرى مع الوجــود. وذلك يقتضي جواز تقرر الماهية بدون الوجود.

فجوابها : ان الماهية اذا كـانت واجبة التقـــرر حــالتى العـدم والوجـود ، ممتنعة التغـير فى نفسـها ، أمتنع جعل الامكان صفة لها ، بل الامكان يكون صـفة للوجـود. ثم انا توافقنا على أن الوجـود غـير ثـابت فى العـدم ، فعـاد ما ذكرنا من أن الّـذي يمكن جعل الامكـان وصـفا له لا يعقل اثباته فى العـــدم ، وما يمكن اثباته فى العـــدم ، لا يمكن جعل الامكان وصفا له.

وأما الحجة الثالثة : وهى قـــولهم : الامكـــان صـــفة موجودة حاصـلة قبل الوجـود ، فـوجب تحقق الماهية قبل الوجود.

فجوابها : قد تقدم فى مسألة حدوث العالم.

وأما الحجة الرابعة : وهى قــولهم : لو كـانت الماهية متجـــددة ، لكـــان وقوعها بالفاعل ممكنـــا. لكن وقوعها بالفاعل محال.

فجوابها : ان القادر كما يجعل الماهية موجــودة ، فهو يجعل الماهية ماهية. والحجة التى تمسكتم بها فى امتنـاع وقــوع الماهية بالفاعل ، فهى بعينها تقتضى امتنـاع وقــوع الوجــود بالفاعل ، فانه لو وقع الوجـود بالفاعل ، لـزم عند تقــدير عـــدم ذلك الفاعل ، أن يخـــرج الوجـــود عن كونه وجودا. وهو محال.

فان التزموا أن الوجود لا يقع بالفاعل ، وزعمــوا : أن الواقع

بالفاعل هو موصوفية الماهية بـالوجود ، أوردنا عليهم ذلك الكلام فى نفس تلك الموصـوفية. وذلك يقتضي أن لا يقع بالفاعل لا الماهية ولا الوجـود ولا موصـوفية الماهية بـالوجود. وذلك يـوجب أن لا يكـون للمـؤثر أثر البتـة. وهو يوجب نفى الصانع. فثبت : أن هذه الحجة ساقطة.

واما الحجة الخامسة : هى التمسك بقوله تعـالى : (**وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فاعِلٌ ذلِـكَ غَـداً إِلَّا أَنْ يَشـاءَ اللهُ**) [11].

فهـذا يقتضي اطلاق اسم الشـيء على المعـدوم. ولا يقتضي كـون المعـدوم ذاتا وماهية وحقيقـة. وأما قوله تعالى : (**وَاللـهُ عَلى كُـلِّ شَـيْءٍ قَـدِيرٌ**) [12] فانه يقتضي وقوع الماهيات بالقـادر. وذلك يفيد [13] نفى كـون الـذوات والماهيات متحققة فى الأزل.

والآية التى عول الخصم عليها لا تفيد الا مجرد اللفظ. والآية التى عولنا عليها تفيد المعنى. فكان قولنا أولى.

---

(11) الكهف 23.

(12) البقرة 284.

(13) لا يفيد كون ... الخ : ب.

المسألة الثالثة

فى

اثبات العلم بالصانع

وقبل الخوض فى المقصود ، لا بد من تقديم مقدمات :

المقدمة الأولى : فى الفـــرق بين الامكـــان والحدوث :

الامكان عبارة عن كـون الشـيء فى نفسه ، بحيث لا يمتنع وجــوده ولا عدمه ، امتناعا واجبا ذاتيـا. والحــدوث : عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم والفـرق بين هـذين الأمرين ظاهر.

المقدمة الثانية : زعم كثـير من مشـايخ علم الأصـول أن علة الحاجة الى المؤثر ، هى الحدوث. ومنهم من زعم : أن علة الحاجة هى مجمـوع الامكـان والحـدوث. فيكـون الحدوث على هـذا القـول شـطر العلـة. ومنهم من زعم : أن الحاجة هى الامكان بشرط الحـدوث. فيكـون الحـدوث على هذا القـول شـرط العلـة. وعنـدنا : أن الحـدوث غـير معتبر فى تحقق الحاجة. لا بأن يكون تمام العلة ، ولا بــأن يكون شطر العلة ، ولا بأن يكون شرط العلة.

والدليل عليه : أن الحدوث عبارة عن كون الشـيء [1] مسبوقا بالعدم. ومسبوقية الوجود بالعدم صـفة للوجـود ، الّذي هو متأخر عن تأثير القادر فيه. والّذي هو متــأخر عن احتياجه الى القادر ، الّـذي هو متـأخر عن علة تلك الحاجة ، وعن جزء تلك العلة ، وعن شـرط تلك العلـة. فلو جعلنا الحدوث علة للحاجة ، أو جزءا من هـذه العلة ، أو شــرطا لهـذه العلة ، لـزم تـأخر الشـيء عن نفسه بمـراتب. وهو محال.

---

(1) الوجود : ب.

المقدمة الثالثة : زعم الجمهـــــور من الفلاســــفة والمعتزلة : أن تـأثير المـؤثر انما يكـون فى وجـود الأثر لا فى ماهيته. وهذا القول عندنا باطل. لأن الوجود له ماهية. فلو امتنع أن يكــون للقــادر تــأثير فى الماهية ، لامتنع أن يكون له تأثير في الوجود.

فان قيل : تأثير القـادر فى كـون [2] الماهية موصـوفة بالوجود.

قلنا : موصوفية الماهية بالوجود يمتنع أن يكـون أمـرا ثابتا. ويدل عليه وجوه :

احدها : ان اتصاف الماهية بالوجود ، لو كان أمرا ثابتا مغايرا للماهية والوجود ، لما كان جوهرا مســتقلا بنفسه ، قائما بذاته ، بل كـــان صـــفة من صـــفات الماهية وحينئذ يكون اتصاف تلك الماهية بتلك الصفة زائدا على الماهية ، وعلى تلك الصفة. ويلزم منه التسلسل.

وثانيها : وهو أن تلك الموصـوفية تكـون مسـاوية فى الوجـــود لســـائر الموجـــودات ، ومخالفة لها فى الماهية ، فيلزم : أن يكـون لاتصـاف الماهية بـالوجود ماهية ووجـود آخر ، فيكون اتصاف ماهيتها بوجودها زائـدا عليه [3] ويعـود الكلام الأول فيـــه. ويلـــزم التسلســـل. وحينئذ لا يكـــون الموجود الواحد موجودا واحدا ، بل يكـون موجـودات غـير متناهية. وذلك محال.

وثالثها : وهو أن موصـوفية الماهية بـالوجود ، بتقـدير أن يكون أمرا مغايرا للماهية والوجود ، فلا بد أن تكون له ماهيـة. فـاذا امتنع أن يكـون للقـادر تـأثير فى الماهيـات ، امتنع أن يكون له تـأثير فى هـذه الموصـوفية. وعلى هـذا التقـــدير لا يكـــون للمـــؤثر : أثر ، لا فى الماهية ، ولا فى الوجـود ، ولا فى موصـوفية الماهية بـالوجود. وهـذا نفى للتأثير

(2) جعل : أ.
(3) زائدا آخر : أ.

والمؤثر بالكلية. وهو باطل قطعا. بل القول الصـحيح : أن المؤثر كما يؤثر فى جعل الماهية موجـودة ، فكـذلك يـؤثر فى جعل الماهية ماهية.

المقدمة الرابعة : ان الطريق الى اثبات الصانع تعالى ليس ، الا احتيـاج أجسـام هـذه الموجـودات المحسوسة ، الى موجـود آخر غـير محسـوس. ومنشأ تلك الحاجة على قول بعضهم هو الامكان ، وعلى قول آخرين هو الحدوث ، وعلى قول ثالث هو مجمـوع الامكـان والحـدوث. ثم هـذه الأمور الثلاثة ، اما أن تعتبر فى الـذوات ، أو فى الصـفات أو فى مجموعها أو بالعكس. فللمجموع طرق ستة :

* * *

الطريق الأول : الاسـتدلال على وجـود واجب الوجـود بامكان الذوات : فنقـول : لا شك أن الحقـائق والماهيـات موجودة. وكل موجـود فاما أن تكـون حقيقته قابلة للعـدم أو لا تكون كذلك. فان لم تقبل حقيقته العـدم لما هى هى ، كـــان ذلك الموجـــود هو واجب الوجـــود لذاتـــه. وهو المطلـوب. فـان كـانت حقيقته قابلة للعـدم فنقـول : كل موجــود تكــون حقيقته قابلة للعــدم ، فانه تكــون نســبة حقيقته الى الوجــود والعــدم على الســوية. وكل ما كــان كذلك لم يكن وجـوده راجحا على عدمه الا لمـرجح. وذلك المرجح لا بد وأن يكون موجودا. ثم ذلك المـرجح ان كـان ممكنا عـاد الكلام فيه ، ويلـزم اما الـدور واما التسلسـل. وهما محالان. فلا بد من الانتهاء الى واجب الوجود لذاته.

وهذا البرهان مبنى على هذه المقدمات :

المقدمة الأولى : قولنا : كل موجود يقبل العدم. فـان الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته على السوية.

ولقائل أن يقـول : لم لا يجـوز أن تكـون ماهيته قابلة للعــدم والوجــود ، الا أن الوجــود أولى بتلك الماهية من العدم ، فلكونه قابلا للعدم يكون

من الممكنـــات. ويكـــون الوجـــود أولى به من العـــدم ، يستغنى عن المرجح والمؤثر؟

ونقول فى جواب هذا السؤال : انه متى كـان الوجـود أولى به من العدم ، كان واجب الوجود لذاته. والّـذي يـدل عليه : هو أن تلك الماهية مع تلك الأولويـــــة. ان لم يصح العدم عليها ، كان واجبا لا ممكنـا. وان صح العـدم عليها ، كان ممكنا. وكل ما كان ممكنا ، لا يلزم من فـرض تحققه محال.

فلتفــرض الماهية مع تلك الأولويــة. تـارة موجــودة ، وأخـرى معدومة ، ونسـبة تلك الأولوية الى الوقـتين على السوية. فاختصاص أحد الوقتين بـالوجود دون الثـانى. اما أن يتوقف على انضمام قيد إليه لأجله اختص ذلك الــوقت بالوجود ، واما أن لا يكـون كـذلك. فلو كـان الأول لم تكن تلك الأولوية كافية فى حصول الوجــود ، بل لا بد معها من هذا القيد الزائد. لكنا قد فرضنا أن تلك الأولوية كافية فى وقوع الوجود. هذا خلف.

وأيضا : فانا نقـول : تلك الأولوية مع هـذه الضـميمة ، ان لم تقتض الوجوب ، عاد التقسيم الأول فيـه. وان أفـاد الوجـوب ، فحينئذ يصح قولنا : انه مـتى حصل الرجحـان ، حصل الوجوب.

المقدمة الثانية : قولنا الممكن المتســاوى لا يــترجح أحد طرفيه على الآخر ، الا لمـــرجح وللعلمـــاء فى تقرير هذه المقدمة قولان :

أحــــدهما : انها مقدمة أولية بديهيـــــة. وذلك لأنه لما كـانت نسـبة الوجـود ونسـبة العـدم الى تلك الماهية على السـوية ، قضى صـريح العقل بأنه يمتنع رجحـان أحـدهما على الآخر لا لأجل انضـياف أمر من الأمــور الى الطــرف الراجح. ولذلك فان كل عاقل اذا أحس بحدوث شيء فى

وقت معين ، طلب لحدوثه علة وسببا. وذلك يدل على أن افتقـار رجحـان الجـائز الى المـرجح أمر مقـرر فى بداهة العقول.

القول الثـانى : ان هـذه المقدمة برهانيـة. وأحسن ما قيل فى هذا المقـام : ان الاسـتواء والرجحـان متناقضـان متنافيان ، ولما ثبت أن ماهية الممكن مقتضيه للاسـتواء ، فلو حصل الرجحان أيضا ، لاجتمع النقيضان وهو محال.

وعنـدى : أن هـذه الحجة ضـعيفة. لأن التنـاقض انما يلــزم لو كــانت الماهية مقتضــية للاســتواء أو مقتضــية للرجحان أيضا. أما من يقول : الماهية مقتضـية للاسـتواء. وأما الرجحان فانه حصل لا لعلة البتة ، لا لذاته ولا لغيره ، لم يلـزم التنـاقض على هـذا القـول. والأقـوى أن يقـال : الممكن هو الّذي يكون العـدم والوجـود بالنسـبة إليه على التساوى ، والشيء الّذي يكون كذلك ، امتنع أن يدخل فى الوجود ، الا بعد أن يصير وجوده راجحا على عدمــه. وذلك الرجحــان يجب أن يكــون صـفة لشــيء آخر سـابق على وجوده ، فيمتنع أن يكون محل ذلك الرجحان ، هو وجوده. لأن ذلك الرجحان لو كان صفة لوجوده ، لكان متأخرا عن وجوده. لكنا قد بينا أنه متقدم على وجوده. فيحصل الدور ، وهو محـال فـاذن ذلك الرجحـان ، يجب أن يكـون صـفة لشـيء آخر ، يلـزم من وجـوده. وذلك هو المـؤثر. فثبت : أن كل ممكن فهو مفتقر الى المؤثر.

ويمكن تقرير هذه المقدمة بنـاء على قـول الفلاسـفة من وجه آخر : وذلك أنهم قـالوا : الزمـان يمتنع أن يكـون له مبـدأ ومنتهى. لأنا لو فرضـنا للزمـان أولا ، لكـان عدمه سابقا على وجوده بالزمان. والسبق بالزمــان لا يحصل الا مع وجود الزمـان فيلـزم أن يقـال : الزمـان كـان موجـودا قبل أن كان موجودا. وذلك محال.

وهكـذا لو فرضـنا للزمـان منتهى. لكـان عدمه حاصلا بعد وجوده ، بعدية بالزمان. والبعدية بالزمـان لا تحصل الا مع وجود الزمان. فيلـزم : أن يقـال : الزمـان موجـود بعد أن لم يكن موجودا. وذلك محـال فثبت : أن عـدم الزمـان محال.

واذا ثبت هذا. قالوا : الزمان اما أن يكـون واجبا لذاته ، واما أن يكون ممكنا لذاته. والأول باطل. لأنه مركب من آنات متوالية منقضية. وكل ما كـان كـذلك ، لم يكن واجبا لذاته ، فهو اذن ممكن لذاتـــه. وهـــذا الممكن اما أن يقع لغيره أو لذاته ، أو لا لغيره ولا لذاته.

فان كـان لغـيره ثبت افتقـاره الى المـؤثر ، وان كـان لذاته وجب أن لا يكون منقضيا ، بل يكـون باقيا مسـتمرا. وهو محـال. وان كـان لا لذاته ولا لغـيره ، كـان حدوثـه. اتفاقيـــا. وكل ما كـــان اتفاقيا ، لم يمتنع فى العقل أن لا يوجد. لكنا قد بينا أن العدم على الزمان محال. ولما بطل القسمان ، ثبت القسم الأول وهو أنه ممكن لذاتـه. الا انه واجب الوجود لسببه ومؤثره. فلأجل وجوبه لوجوب سـببه ، يمتنع العدم عليه.

وعند هـذا يظهر أن دلالة وجـود الزمـان على وجـود واجب الوجود ، أظهر من دلالة جميع الممكنات. ولعله هو المراد من قوله عليه‌السلام : «لا تسبوا الدهر ، فـان الله هو الدهر» هذا ما يمكن تقريره بناء على أصول القوم.

فـــان قيل : القـــول بافتقـــار الممكن الى المؤثر عليه اسئلة :

السؤال الأول : افتقار الممكن الى المـؤثر ، اما أن يكون حال وجوده [4] أو حال عدمـه. والقسـمان بـاطلان ، فبطل القول بالافتقـار. أما الحصر فظـاهر. وأما أنه يمتنع أن يكون الافتقار حال الوجود ،

(4) حدوثه : أ.

فلانه يلـزم ايجـاد الموجـود. وهو محـال. وأما أنه يمتنع أن يكون الافتقار حـال العـدم. وذلك لأن المـؤثر ما يكـون له أثر. والعدم نفى محض. فالقول باثبات التـأثير حـال كـون الأثر عدما محضا : محال.

وأيضا : فلأنه ما دام يكون باقيا على العدم كــان باقيا على عدمه الأصـلي ، والعـدم الأصـلي يمتنع اسـتناده الى مؤثر الوجود والايجاد. فاذن ما دام يكون باقيا على العــدم ، امتنع اسـتناده الى المـؤثر. واذا ثبت فسـاد القسـمين ، ثبت أن القول بالتأثير محال.

السؤال الثانى : لو فرضنا أن مؤثرا يؤثر فى أثر لكان اما أن يــؤثر فى ماهية ذلك الأثر ، أو فى وجــوده ، أو فى اتصاف ماهيته بوجوده. والكل باطل ، فكان القول بالتأثير باطلا. أما بيان الحصر فلأنه لو لم تكن الماهية ولا الوجـود ولا اتصـاف الماهية بـالوجود مسـتندا الى المـؤثر ، لكـان ذلك الّذي يفرض أثـرا لـذلك المـؤثر غنيا عن ذلك المـؤثر فى ماهيته وفى وجــوده وفى اتصــاف ماهيته بوجــوده ، وحينئذ يكــون ذلك الأثر غنيا عن ذلك المــؤثر مطلقا ، فلا يكون أثرا له. هذا خلف.

واما بيان فسـاد الأقسـام : فهو أن نقـول : انما قلنا : انه لا يجوز أن يكـون تـأثير المـؤثر فى ماهية الأثـر. وذلك لأنه لو كان كـون السـواد سـوادا بالفاعل مثلا ، لكـان عند فرض عدم ذلك الفاعل ، يلزم [5] خروج الســواد عن كونه سوادا. لأن ما بالغير لا يبقى عند فـرض عـدم ذلك الغـير. لكن خروج السواد عن كونه سـوادا محـال ، فـوجب أن لا يكون كون السواد سوادا ، واقعا بالفاعل. وأما أنه لا يجوز أن يكـون تـأثير المـؤثر فى الوجـود. لأن عند تقـدير عـدم المـؤثر ، يلـزم أن يخـرج الوجـود عن كونه وجـودا. وذلك أيضا محال ـ كما قررناه فى الماهية.

(5) وجب : أ.

وأما أنه لا يجـوز أن يكـون تـأثير المـؤثر فى اتصـاف الماهية بالوجود فذلك لوجهين :

الأول : ان اتصـاف الماهية بـالوجود ليس أمـرا زائـدا على الماهية وعلى الوجـود. اذ لو كـان زائـدا ، لكـانت له ماهية ، وله وجود. وكان اتصاف تلك الماهية بذلك الوجود زائدا عليه. ولزم التسلسل.

الثـانى : ان بتقـدير أن تكـون تلك الموصـوفية أمـرا زائـــدا على الماهية وعلى الوجـــود ، حصـــلت لها ماهية ووجود ، فحينئذ يعـود التقسـيم المـذكور ، وهو أن المـؤثر اما أن يــؤثر فى ماهيته أو فى وجــوده أو فى موصــوفية ماهيته بوجـوده. والكل محـال. فثبت : أن المـؤثر لو أثر ، لكـــان أما أن يـــؤثر فى الماهية أو فى الوجـــود أو فى موصـوفية الماهية بـالوجود. والكل محـال. فكـان القـول بالتأثير محالا.

السؤال الثالث : لو أثر شيء فى شيء ، لكـان تـأثير المــؤثر فى الأثر اما أن يكــون عين ذات المــؤثر أو ذات الأثر أو يكون أمرا ثالثا مغايرا لهمـا. والقسـمان بـاطلان ، فكان القول بالتأثير باطلا.

انما قلنا : ان كونه مــــؤثرا يمتنع أن يكــــون عين ذات المؤثر وذات الأثر بوجوه :

الأول : انه يمكننا أن نعقل ذات المــــؤثر وذات الأثر ، مع الشك فى كون ذلك المؤثر مؤثرا فى هذا الأثــر. مثلا : نعقل الموجود الّذي هو واجب الوجــود لذاته ، ونعقل هــذا العالم ، ثم نشك فى أن المؤثر فى وجود هذا العـالم : هو ذلك الـــواجب ، أم واجب آخر ، أو شـــيء من معلـــولات واجب الوجود؟ والمعلوم غير ما هو غير معلوم [6] فهذه

(6) غير ما هو معلوم : أ.

المؤثرية الـتى هى غـير معلومة مغـايرة لـذات المـؤثر ، ولذات الأثر ، الّذي هو معلوم.

الثانى : ان تأثير المؤثر فى الأثر نسـبة بين ذات الأثر وذات المــؤثر ، والنســبة بين شــيئين متــأخرة عن تينك الذاتين ، والمتأخر عن الشيء مغاير لذلك الشيء.

الثـالث : وهو انا نصف ذات المـؤثر بكونه مـؤثرا فى ذلك الأثر ، والموصوف مغاير للصفة.

الرابع : وهو انا نعلل الأثر لا بـذات المـؤثر ، بل بكونه مؤثرا. فانا نقول : انما وجد هـذا الأثر ، لأن البـارى تعـالى أوجده وأبدعه وخلقـه. ولا نقـول : انما وجد هـذا الأثر لأن البــارى تعــالى موجــود وواجب الوجــود. وصــدق النفى والاثبات يوجب التغاير.

فبطل بهذه الوجوه أن يقال : كون المـؤثر مـؤثرا فى الشيء عبارة عن ذات المؤثر وذات الأثر ، وانما قلنا : انه لا يجوز أن تكـون المؤثرية زائـدة على ذات المـؤثر وذات الأثر ، وذلك لأن على هـذا التقـدير اما أن تكـون المؤثرية أمــرا عــدميا أو ثبوتيــا. لا جــائز أن تكــون عــدميا ، لأن المؤثرية نقيض اللامؤثرية ، واللامؤثرية عـدم محض ونفى صــرف. وذلك معلــوم بالضــرورة. وعــدم العــدم ثبــوت. فكانت المؤثرية صفة ثبوتية.

ثم نقــول : هــذه المؤثرية الـتى هى معلــوم ثبــوتى ، وهى مغــايرة لــذات الأثر وذات المــؤثر ، اما أن تكــون جـــوهرا قائما بنفسه ، أو عرضا مفتقــرا الى موصـــوف. والأول محال لوجهين :

الأول : وهو أن مؤثرية الشيء ، نعت للشـىء وصـفة له. ولا يمكن تعقلها الا صـفة للشـىء ونعتا له ، فيمتنع أن تكون جوهرا قائما بالنفس.

والثانى : ان بتقدير أن تكـون جـوهرا قائما بـالنفس ، فهذا الجوهر اما أن يكـون بينه وبين الأثر نسـبة واضـافة ، أو لا يكون. فان كان الأول كان الكلام فى تلك النسبة كما فى الأول ، فيلزم التسلسل. وان كان الثـانى لم يكن بينه وبين الأثر (7) نســبة واضــافة ولم يكن بينهما تعلق أصلا ، وكـان أجنبيا بالكلية عن ذلك الأثـر. ولما بطل هـذا القسم تعين أن المؤثرية بتقـدير الثبـوت ، وجب أن تكـون صـفة لــذات المــؤثر ، مفتقــرة الى تلك الــذات. وكل ما كــان مفتقـرا الى غـيره ، كـان ممكنا لذاته مفتقـرا فى وجـوده الى مــؤثر. فيلــزم افتقــار تلك المؤثرية فى وجودها الى موجد (8) آخر ، وحينئذ يعــود الكلام فى تــأثير المــؤثر فى وجود تلك المؤثرية. ويلزم التسلسل. وهو محال.

فثبت بما ذكرنا : أنه لو فــرض مــؤثر يــؤثر فى أثر ، لكان تأثيره فى ذلك الأثر اما أن يكون نفس المؤثر والأثر ، واما أن يكون مغـايرا لهمـا. والقسـمان بـاطلان ، فكـان القول بالتأثير باطلا.

السؤال الرابع : ان جواز الوجـود متعلق بـالطرفين ــ أعـنى الوجـود والعـدم ــ فلو كـان جـواز الوجـود يقتضي احتيـاج الوجـود الى المـؤثر ، لكـان جـواز العـدم يقتضي احتياج العدم الى المـؤثر. لكن احتيـاج العـدم الى المـؤثر محال. لأن العدم نفى محض وسلب صـرف ، فجعله أثـرا أو مؤثرا محال. ولأن العـدم مسـتمر من الأزل الى الأبـد. والباقى لا يمكن اسناده حال بقائه الى المؤثر.

فثبت : أنه لو كـان جـواز الوجـود يحـوج الوجـود الى المؤثر ، لكان جواز العدم يحوج العدم الى المـؤثر ، وثبت : أن احتيـاج العـدم الى المـؤثر محـال ، فيلـزم أن يكـون احتياج الوجود أيضا الى المؤثر محالا.

---

(7) الأول : أ.

(8) موجود : أ.

السـؤال الخـامس : لو كـان الجـواز علة للحاجة الى المؤثر ، لكان الشيء حال بقائه مفتقرا الى المؤثر. وهـذا محال ، فالقول بأن الجواز علة للحاجة الى المؤثر محـال. بيـــان الملازمة : هو أن الامكـــان من لـــوازم الماهيـــات الممكنة ، ولازم الشـيء حاصل فى جميع زمـان وجـوده ، وكـان الامكـان حاصلا حـال بقـاء الممكنـات ، فلو كـان الامكان علة للحاجة الى المؤثر ، لزم افتقار البـاقى حـال بقائه الى المـؤثر. وانما قلنا : ان هــذا محــال ، لأن هــذا يقتضي تحصيل الحاصل. وهو محال.

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون تأثير المـؤثر حـال بقـاء الأثر فى بقائه. وبقاؤه زائد على ذاته؟

لأنا نقـول : بقـاؤه لما كـان زائـدا على ذاته ، لم يكن التـــأثير فى بقائه تـــأثيرا فى ذاتـــه. لكنا بينا : أن ذاته من حيث هى هى ، ممكنة فى الزمـــان الثـــانى. فلو كـــان الامكــان علة للحاجة الى المــؤثر ، لكــانت ذاته من حيث هى هى ، محتاجة فى الزمــان الثــانى الى المــؤثر. وذلك محال. لأنه يقتضي تحصيل الحاصل ، وتكوين الكائن. وهو غير معقول. فوجب القطع بـأن الامكـان ليس علة للحاجة الى المؤثر.

لا يقـال : لم لا يجـوز أن يقـال : الامكـان علة للحاجة الى المؤثر ، بشرط الحـدوث. وهـذا الشـرط غـير حاصل حال البقاء. فلم يلزم تحقق الاحتياج حال البقاء؟

لأنا نقول : انا بينا فى ما تقدم : أن الحــدوث لا يمكن أن يكون علة للحاجة ، ولا جزءا لهذه العلة ولا شرطا لها. فسقط قولكم.

السؤال السـادس : لا شك أنا نشـاهد حـدوث صـور ، وأعراض فى هذا العالم. فلو كان الحــدوث والامكــان علة للحاجة الى المؤثر فيها ، فالمؤثر فيها اما أن يكون قـديما أو حادثا والقسمان بـاطلان ، فبطل القـول بـالمؤثر. وانما قلنا : انه لا يجوز أن يكون المؤثر فيها قديما ،

لأن تـأثير ذلك المـؤثر القـديم فيها ، اما أن يكـون موقوفا على شرط حادث ، أو لا يكون كذلك. فان كان الأول عـاد التقسيم الأول فيه. فيلزم أن يكـون حـدوث ذلك الشـرط الحادث ، لأجل حدوث شرط آخر ، ولـزم التسلسـل. وان كان الثانى لزم اختصاص حدوث هذا الحادث بهـذا الـوقت دون ما قبله [9] لا لأمر أصلا البتة ، فكان هـذا قـولا بوقـوع الجائز ، لا عن سبب ، ولا عن مـرجح. وهـذا يبطل القـول بافتقار الجائز الى المرجح.

وانما قلنا : انه لا يجـوز أن يكـون المـؤثر فى حـدوث هذه الحوادث. فى هذا الوقت أمرا حادثا. لأن الكلام يعـود فيه. ويلزم التسلسل ، وحصول أسباب ومسـببات لا نهاية لها دفعة واحدة. وذلك يبطل القول باثبات واجب الوجود.

السـؤال السـابع : وهو أن نقـول : جملة ما حـدث [10] فى هذا الوقت ، اما أن يكون له مؤثرا ، أو لا يكـون. فـان لم يكن له مـؤثر ، فقد حـدث الحـادث لا عن مـؤثر. وذلك يبطل القول بافتقـار الممكن والمحـدث الى المـؤثر. وأما ان كان لها مؤثر فالمؤثر فيها اما أن يكون حادثا أو قديما. ويمتنع أن يكون حادثا ، لأن المؤثر فى الشيء مغاير للأثر ، فلو كـان المـؤثر فى جملة الحـوادث حادثا ، لكـان ذلك الحادث مغـايرا لجملة الحـوادث. وذلك محـال. لأن كل ما كان حادثا كان داخلا فى جملة الحوادث وفى مجموعها.

ويمتنع أن يكون المؤثر فيها قـديما ، لأن ذلك القـديم قبل ايجاد هذه الحـوادث ، لم يكن موجـدا لها ، ولا مخرجا لها من العدم الى الوجود. والآن صار موجدا لها ، ومخرجا لها من العدم الى الوجود

---

(9) ما قبله وما بعده.
(10) صدر : أ.

فتكــون موجدية هــذا الموجد لها ، حكما حادثا متجــددا ، وحينئذ يعــود ما ذكرنا من تعليل جملة الحــوادث لشــيء حادث. وذلك محال ـ على ما بيناه.

وأيضا : فلو افتقر الحادث الى المؤثر ، لافتقرت هـذه الموجدية الحادثة الى المــؤثر ، فيلــزم اما الــدور واما التسلســل. وهما محــالان. وبتقــدير القــول بهما يبطل الطريق الى اثبــات الصــانع. واذا كــان كــذلك ، وجب أن تكــون تلك الموجدية المتجــددة غنية عن المــؤثر. وذلك يوجب القطع باستغناء الممكن المحدث [11] عن المؤثر.

والجـواب عن السـؤال الأول : لم لا يجـوز أن يقـال : تــأثير المــؤثر فى الوجــود يحصل مع الوجــود لا قبله ولا بعده؟ وقول السائل : «هـذا يقتضي ايجـاد الموجـود. وهو محال» فجوابـه: ان ايجـاد موجـود كـان موجـودا قبل ذلك الايجاد محال. وأما ايجاد موجود ما كان موجــودا قبل ذلك الايجــاد ، وانما حصل حــال ذلك الايجــاد. فلم قلتم بأنه محال؟

والجواب عن السؤال الثانى : أنه لو وقعت الشــكوك والشبهات فى تأثير شيء فى شـيء ، لامتنع تجـدد شـيء وحدوثه. لكنه لا شك ولا شبهة فى تجدد الحوادث والصور والأعراض. وما ذكرتمـوه من التقسـيم قـائم هاهنا بعينـه. وذلك لأنه لو تجدد أمر ، أو حدث أمر ، لكـان المتجـدد اما الماهية ، أو الوجود ، أو موصوفية الماهية بالوجود. والكل محال ، فوجب أن لا يحصل التجدد أصلا.

وانما قلنا : انه يمتنع تجدد الماهية. لأنه يلزم أن يقال : السواد ما كـان سـوادا ، ثم انقلب سـوادا. وذلك يقتضي انقلاب الماهية والحقيقة. وذلك محال.

---

(11) الحادث : ب.

وانما قلنا : أنه يمتنع تجــدد الوجــود ، لأنه يقتضي أن يقــال : الوجــود ما كــان وجــودا ثم انقلب وجــودا. وذلك يقتضي انقلاب الماهية.

وانما قلنا : انه يمتنع تجدد موصوفية الماهية بــالوجود ، لأن هذه الموصوفية ان لم تكن أمـرا زائـدا على الماهية وعلى الوجـود ، امتنع القـول بأنها هى المتجـدد. وان كـان أمــرا زائــدا. فالمتجــدد اما ماهيتها أو وجودهــا. ويعــود التقسيم المذكور.

فثبت : أن ما ذكــرتم من التقســيم يمنع من القــول بالتجــدد والحــدوث. ولما كــان ذلك مشــاهدا محسوسا ، علمنا : أن ما ذكرتم من التقسيم باطل.

والجواب عن السؤال الثالث : ان ذلك التقســيم أيضا قائم فيما عـرف فسـاده بالضـرورة. وذلك لأنه يقـال : لو حصل شـيء فى هـذه السـاعة ، لكـان حصـوله فى هـذه السـاعة اما أن يكـون حصـوله نفس ذاته ، أو زائـدا على ذاته. والقسمان باطلان. فبطل القـول بحصـوله فى هـذه السـاعة. وانما قلنا : انه لا يجـوز أن يكـون حصـول هـذه السـماء ، وحصـول هـذه الأرض فى هـذه السـاعة : نفس ذات السماء ، ونفس ذات الأرض لوجوه.

أحدها : أنه يمكننا أن نعقل ذات السماء وذات الأرض ، مع الشك فى حصولهما فى هذه الساعة.

والثانى : ان حصولهما فى هـذه السـاعة نسـبة لتينك الذاتين [12] الى هذه الساعة والنسبة بين الشيئين مغــايرة لهما.

والثـــالث : ان ذات الســـماء والأرض لو كانتا نفس حصولهما فى هـذه السـاعة ، ففى السـاعة الثانية لم يبق حصولهما فى الساعة الأولى ،

---

(12) لتلك الذوات : أ.

فوجب أن لا تبقى ذاتهما فى الساعة الثانية. فـان الـتزموا ذلك ، وقالوا : الأجسام تحـدث حـالا بعد حـال ، ألزمنـاهم فى واجب الوجـــود. وانما قلنا : أنه لا يجـــوز أن يكـــون حصــول الســماء والأرض فى هــذه الســاعة زائــدا على الـــذات. لأن ذلك الزائد يكـــون حاصلا لا محالة فى هـــذه الساعة ، فيكون حصول ذلك الزائد فى هذه الساعة زائدا عليه. ولزم التسلسل وهو محال.

فثبت : أن ما ذكــروه من التقســيم حاصل فى هــذا المقـام ، الّـذي عـرف بطلانه بالضـرورة. فـوجب الجـزم ببطلان هذا التقسيم.

والجـــواب عن الســـؤال الرابع : انه لا نـــزاع فى أن الامكـان متعلق بطـرفى الوجـود والعـدم ، الا أن رجحـان الوجود يكون لوجود ما يؤثر فى الوجود ، ورجحـان العـدم يكون لعدم ما يؤثر فى الوجود. وهـذا هو الكلام المشـهور من أن علة العدم هى عدم العلة.

والجــواب عن الســؤال الخـامس : ان عنـدنا الـذات الممكنة حـــال البقـــاء ، تفتقر الى المبقى. لا بمعـــنى أن المبقى يعطيه حـال البقـاء : وجـودا آخر ، بل بمعـنى أنه يدوم ذلك الوجود لدوام ذلك المـؤثر الأول. فلم قلتم بـأن ذلك محال؟

والجواب عن السؤال السادس : هو ان ذلك الاشكال انما يعظم اذا قلنا المـؤثر فى حـدوث الحـوادث هو العلة الموجبة بالــذات ، أما اذا قلنا : انه فاعل مختــار ، انــدفع الاشكال. لا محالة.

والجواب عن السـؤال السـابع : أن تـأثير الشـيء فى الشيء نسبة مخصوصة بينهما. وقد بينا : أن هـذه النسـبة لا وجـــود لها فى الأعيـــان ، فلم يلـــزم وقـــوع التغـــير فى المؤثر.

فهــذا هو الكلام فى هــذه المقدمة مع أنه ليس لأحد من المتقــدمين ولا من المتــأخرين خــوض فيها بــالتقرير والاشكال وبالله التوفيق.

* * *

المقدمة الثالثة : من مقـدمات برهـان اثبـات واجب الوجود :

نفى الدور.

والـدور : هو أن يحصل موجـودان ، ممكنـان. ويكـون كل واحد منهما علة لوجود الآخر.

ومن النــاس من احتج على فســاد ذلك بــأن قــال : المؤثر متقدم على الأثر بالـذات. فلو كـان كل واحد منهما مؤثرا فى الآخر ، لكان كل واحد منها متقدما بالـذات على الآخر ، فكـان كل واحد منهما متقـدما على المتقـدم على نفسه ، والمتقدم على المتقدم على الشـيء متقـدم على ذلك الشــيء ، فيلــزم كــون كل واحد منهما مقــدما على نفسه بمرتبــتين. وذلك محــال. لأنه من حيث انه متقــدم يقتضي أن يكــون موجـــودا قبل ، ومن حيث انه متـــأخر يقتضي أن لا يكون موجـودا قبـل. وهـذا يقتضي أن يكـون موجودا قبل ، وأن لا يكـون موجـودا قبـل. فيلـزم اجتمـاع العدم والوجود فى الشـيء الواحد من الوجه الواحـد. وهو محال.

وأعلم : أن هــذه الحجة مبنية على مقدمة مشــكلة. وهى اثبات التقدم الذاتى. فنقـول : ليس المـراد من هـذا التقدم التقدم بالزمـان. لأنا قد بينا فى أول هـذا الكتـاب : أن تقدم المؤثر على الأثر لا يجب أن يكون بالزمــان ، لأن حركة الاصبع علة لحركة الخـاتم. مع أن هـاتين الحركـتين يحصـلان معا ، ولا تقـدم لأحـدهما على الأخـرى بالزمـان البتة.

واذا بطل القــول بــأن المــؤثر يجب تقدمه على الأثر بالزمـان. فنقـول : ان عـنيت بقولك المـؤثر متقـدم على الأثر بالـذات : كـون المـؤثر مـؤثرا فى الأثر : رجع حاصل هـذا التقـدم الى التـأثير. فقولك : لو كـان كل واحد منهما مؤثرا فى الآخر ، لكان كل واحد منهما متقـدما على الآخر : مقدمة باطلــة. لأن تاليها عين مقــدمها من غــير فــرق. وليس فيها الا تبديل عبارة بعبارة. فان كـان القـول بكـون كل واحد منهما مـــــؤثرا فى الآخر ، معلـــــوم البطلان بالضــرورة ، لم يكن فى ذكر هــذا الكلام فائــدة ، ولا إليه حاجــة. وان لم يكن معلــوم البطلان بالضــرورة ، لم يكن تغيير العبارة مفيدا البتة.

وأما ان كان المراد من قوله : المؤثر متقـدم بالـذات على الأثر : أمـرا آخر مغـايرا للتقـدم بالزمـان ، ومغـايرا لنفس [13] هذا التأثير ، فذلك التقدم لا بد من إفادة تصوره ، ثم من اقامة الـــدليل على ثبوتـــه. فـــان كل واحد من المقامين مما غفلوا عن تلخيصه وتحصيله الى الآن.

والأولى فى ابطـال الـدور أن يقـال : المعلـول مفتقر الى العلـة. فلو كـان كل واحد منهما معلـولا للآخر ، لكـان كل واحد منهما مفتقـرا الى الآخر ، فكـان كل واحد منهما مفتقــرا الى المفتقر الى نفسه ، فيلــزم كــون كل واحد منهما مفتقـرا الى نفسـه. وذلك محـال. لأن الافتقـار الى الشــيء اضــافة بين المفتقر والمفتقر إليه ، والاضــافة لا تعقل الا بين الشيئين.

فان قال قائل : الاضافيان كل واحد منهما علة لوجود الآخر ، وذلك لأنه يلزم من فرض وجود أيهما كان ، وجــود الآخر قطعــا. ومن فــرض عــدم أيهما كــان ، عــدم الآخر قطعا. فوجب كون كل واحد منهما علة لوجود الآخر.

---

(13) لتغير : أ.

فــالجواب : ان قلنا : ان الاضــافات لا وجــود لها فى الأعيـان ، فقد زال السـؤال. وان قلنا : ان لها وجـودا فى الأعيان ، قلنا : الملازمة بينهما معللة بوحدة السبب.

المقدمة الرابعة من مقـــدمات برهـــان اثبـــات العلم بواجب الوجود : ابطال التسلسل.

مقدمة واعلم : أنا قبل الخــــوض فى تقرير هـــــذا المطلـــوب ، نفتقر الى تقـــديم مقدمـــة. وهى: ان العلة المـؤثرة لا بد وأن تكـون موجـودة حـال وجـود المعلـول. والـدليل عليه : أنه لو لم يكن كـذلك ، لكـان عند حصـول المعلول تكون العلة غير موجودة ، فيلزم حصول المعلول حال عدم العلة ، فحينئذ يكون حصول ذلك المعلول بكون العلة غـير موجـودة ، فيلـزم حصـول المعلـول حـال عـدم العلة ، فحينئذ يكـون حصـول ذلك المعلـول لا لأجل وجـود تلك العلة. وقد فرضنا الأمر كذلك. هذا خلف.

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال : العلة فى حال وجودها ، تـوجب وجـود المعلـول بعد انقضـاء العلـة. وعلى هـذا التقدير يكون وجود المعلـول معللا بتلك العلة الـتى كـانت موجودة قبل ذلك؟

لأنا نقـول : القـول بـأن هـذه العلة أوجبت فى هـذه الساعة حصول المعلول غدا : قول باطل. وذلك لأن هــذه العلة لما صــدق عليها فى هـذه السـاعة أنها أوجبت ذلك المعلول ، فإيجاب ذلك المعلـول اما أن يكـون عبـارة عن حـــدوث ذلك المعلـــول ، أو عن شـــيء آخر يـــترتب عليه حـدوث ذلك المعلـول. فـان كـان الأول لـزم حـدوث ذلك المعلـول فى هـذه السـاعة لا بعـده. وذلك لأنه لما صـدق على تلك العلة انها أوجبت فى هذه الساعة

ذلك المعلــول. وهــذا الايجــاب عبــارة عن حــدوث ذلك المعلول. ولما [14] وجد ذلك الايجاب فى هذه الساعة. لزم حصول ذلك المعلول فى هذه السـاعة. فـالقول بـأن ذلك المعلول يحصل لا فى هذه الساعة بل فى السـاعة الثانية : قول يناقض الكلام الأول.

وأما ان قلنا بأن ايجاب العلة لـذلك المعلـول ، عبـارة عن أمر مغـــاير لـــذلك المعلـــول ، ويـــترتب عليه ذلك المعلـول. فهـذا باطـل. لأن ذلك المغـاير لا بد وأن يصـدق عليه أنه يــوجب فى هــذه الســاعة ذلك المعلــول ، فى الساعة الثانيـة. فيكـون ايجابه لـذلك المعلـول زائـدا على ذاتــه. ويلــزم التسلسل فى الايجابــات. وكل ذلك محــال. فثبت بما ذكرنا : أن المــــؤثر التــــام لا بد وأن يوجد الأثر معه.

اذا عرفت هـذه المقدمة ، فنقـول : البرهـان على ابطال التسلسل من ثلاثة أوجه :

البرهان الأول : لو تسلسلت الأسباب والمسببات الى غير نهاية ، لكانت بأسرها موجـودة فى الحـال ، بنـاء على المقدمة الـتى قررناها : من أن العلة والمعلــول يوجــدان معــا. واذا كــان كـذلك ، فنقــول : مجمــوع تلك الأسـباب والمســببات اما أن يكــون واجبا لذاته ، أو ممكنا لذاتــه. والأول باطل ، لأن كل مجمــــوع فهو مفتقر الى كل واحد من آحــاده. وكل واحد من آحــاد هــذا المجمــوع : ممكن لذاته. والمفتقر الى الممكن لذاته ، أولى بأن يكون ممكنا لذاته. فهـذا المجمـوع ممكن لذاتـه. وكل واحد من آحـاده ممكن لذاته. وكل ممكن لذاته ، فله مؤثر مغـاير له فهـذا المجمـــــوع مفتقر بحسب مجموعيته ، وبحسب كل واحد من آحـاد مجموعيته ، الى مـؤثر مغـاير لـه. وكل ما كـان مغـيرا المجمـوع الممكنـات ولكل واحد من آحـاد مجمـوع الممكنت : لم يكن ممكنا لذاته. وكل

---

(14) فكما : أ.

موجود لا يكون ممكنا لذاته ، كان واجبا لذاتـه. فثبت بهـذا البرهان : وجوب انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب لذاته. وهو المطلوب.

البرهــان الثــانى : لما ثبت أن ذلك المجمــوع ممكن لذاته. وكل ممكن لذاته فله مؤثر. فلذلك المجموع مـؤثر. والمــؤثر فى ذلك المجمــوع اما أن يكــون هو نفس ذلك المجموع ، أو شيء من الأمور الداخلة عليه. أو شـيء من الأمـور الخارجة عنـه. لا جـائز أن يكـون المـؤثر فى ذلك المجموع هو نفس ذلك المجمـوع ، لامتنـاع كـون الشـيء مؤثرا فى نفسه. ولا جائز أن يكـون المـؤثر فيه شـيئا من الأمــور الداخلة فيه ، لأن كل ما كــان مــؤثرا فى وجــود مركب ، وجب كونه مؤثرا فى جميع أفـراد ذلك المـركب. وذلك الفرد الّذي جعلناه علة لذلك المركب ، لما كان أحد أفـراد ذلك المـركب ، لـزم كونه علة لنفسـه. ولـزم كونه علة لعلة نفسه. والأول باطل ، لامتنـاع كـون الشـيء علة لنفسه. والثانى باطل ، لامتناع الدور. ولما بطل أن تكــون علة ذلك المجموع نفسه ، أو فردا من الأفراد الداخلة فيه ، وجب أن تكــون علته أمــرا خارجا عنــه. والخــارج عن مجمـوع الممكنـات بالـذات ، لا يكـون ممكنا لذاتـه. وكل موجود لا يكون ممكنا لذاته ، وجب أن يكـون واجبا لذاتـه. فثبت : وجـوب انتهـاء جميع الممكنـات الى موجـود واجب لذاته. وهو المطلوب.

البرهان الثالث : لو تسلسلت الأسباب والمســببات لا الى نهاية ، فعلى هذا التقدير : الأثر الأخير موجود ، الا أن الخصم يقول : المؤثر الأول غير موجود.

فلنأخذ من هــذا الأثر الأخــير ــــ لا الى بداية ــــ جملة واحدة. ولنأخذ أيضا من المرتبة الخامسة من مراتب الآثار ــــ لا الى بداية ــــ جملة أخــرى ، فلا بد وأن تكــون الجملة الأولى أزيد من الجملة الثانية بأربع مراتب. ثم لنطبق هذا الطرف الأخير من جـانب الآثـار على الطـرف الأخـير من هاتين الجملتين. ومعنى هذا التطبيق أن الأول من هذه

الجملة مقابل بـالأول من تلك الجملة ، والثـانى من هـذه بالثانى من تلك الجملة. فاما أن يتقابل كل واحد من آحـاد الجملة الزائـــدة بواحد من آحـــاد الجملة الناقصة ، لا الى بدايـــة. فيكـــون الكل مثل البعض. وذلك محـــال. واما أن تنقطع الجملة الناقصة من الطرف الأخير ، فتكون الجملة الناقصة متناهية من ذلك الطـرف ، والزائـدة زادت عليها بأربعة فتكـــــون الجملة الزائـــــدة أيضا متناهية من ذلك الطرف. فيكون للأسباب والمسببات ، فى سلمة التصاعد : طرف ومبدأ. وذلك يمنع من القـول بأنه لا نهاية لهـا. ثم ذلك الطرف ان كـان ممكنا لذاته ، افتقر الى مـؤثر آخر ، فلم يكن طرفا. هذا خلف. وان كـان واجبا لذاته فـذلك هو المطلوب.

واذا ظهـــرت هـــذه المقـــدمات. فلـــنرجع الى أصل البرهان المـذكور ، على وجـود اثبـات واجب الوجـود. وهو أنه لا شك فى وجـــود الموجـــودات. وكل موجـــود فهو اما واجب لذاته ، واما ممكن لذاتـــــــه. فـــــــان حصل فى الموجودات موجود واجب لذاته. فذلك هو المطلـوب. وان كـــان ذلك الموجـــود ممكنا ، افتقر الى مـــؤثر. والـــدور والتسلسل بـاطلان. فلا بد من الانتهـاء الى موجـود واجب الوجود لذاته. وذلك هو المطلوب.

الطريق الثـــانى فى اثبـــات واجب الوجـــود لذاته : الاستدلال عليه بامكان الصفات.

وتقريره : أن نقـول : الأجسـام متسـاوية فى الماهية والحقيقة. ومتى كان الأمر كـذلك ، كـان كل صـفة اتصف بها جسم ، أمكن اتصاف سـائر الأجسـام بهـا. ومـتى كـان الأمر كـــذلك ، افتقر كل واحد من الأجســـام فى اتصـــافه بصفته المخصوصة الى مخصص ومرجح.

وهذا البرهان مبنى على ثلاث مقدمات :

المقدمة الأولى : الأجسـام متسـاوية فى تمام الماهية :

وأجود ما يمكن أن يـذكر فى هـذا البـاب : أن الجسم يمكن تقسيمه الى الفلكى والى العنصرى ، والى الكـثيف والى اللطيف. ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركا فيه بين الأقسـام. فـاذن كونه جسـما قـدر مشـترك فيه بين اللطيف والكثيف ، والفلك والعنصر والحـار والبـارد. وهـذا الّـذي وقع الامتيـاز فيه هو صـفات الجسـم. فثبت : أن الأجسـام متسـاوية فى ذواتها وحقائقها ، والاختلاف الحاصل بينها ليس الا فى صـفاتها وأعراضـها. وفى هـذا المقام أبحاث غامضة عميقة. لا تليق بهذا المختصر.

المقدمة الثانية : وهى أن الأجسام لما كـانت متماثلة فى ذواتها وحقائقها ، وجب أن يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر :

وذلك لأن قابلية هـذا العـرض ، ان كـانت من لـوازم تلك الماهية ، فاذا حصلت تلك الماهية ، لـزم حصـول تلك القابلية ، فـوجب أن يصح على كل واحد منها ، ما صح على واحد منهـا. وان لم يكن من لوازمها ، كـان من عوارضها. فيعود الكلام فى قبلية تلك القابلية. فـان كـانت أيضا من العـوارض ، يلـزم اما التسلسل واما الانتهـاء الى قابلية لازمة لتلك الماهية. وحينئذ يحصل المطلوب.

فـان قـال قائل : أفـراد النـوع الواحد ، وان كـانت متسـاوية فى ماهية ذلك النـوع ، لكنها غـير متسـاوية فى كـون كل واحد منها [15] غـير ذلك الشـخص وذلك المعين. وذلك لأن تعين هذا ان كان حاصلا

(15) منها ذلك : ب.

لذاك ، فهذا هو عين ذاك ، فلم يكن مغايرا له. فثبت : أن تعين كل واحد من الأفراد غير حاصل للفرد الآخر.

واذا ثبت هـذا ، فنقـول : لم لا يجـوز أن يكـون ذلك التعين شرطا لتلك القابلية فى هذا الفـرد ، أو يكـون تعين الفرد الآخر مانعا من هذه القابلية. واذا كان الأمر كـذلك ، لم يلـزم أن يصح على كل واحد من أفـراد النـوع الواحد ، ما صح على فرد من أفراده.

الجـــواب : أما على قـــول من يقـــول : التعين أمر عـدمى. فالسـؤال سـاقط ، وأما عند من يقـول : انه أمر ثبـــوتى. فجوابه : ان ذلك التعين ليس من لـــوازم تلك الماهية. والا لزم أن يكـون ذلك النـوع فى ذلك الشـخص. لكنه ليس الأمر كذلك ، لأن هـذا الكلام مفـروض فى نـوع حصل له أفراد كثـيرة بالفعـل. فـاذن ذلك التعين الّـذي به صـــار ذلك الشـــخص ذلك المعين ، أمر غـــير لازم لتلك الماهيـة. فهو عـارض جـائز الـزوال. وكل ما كـان عارضا لذلك الشـخص بسـبب ذلك التعين ، وجب أيضا أن يكـون جائز الزوال. وذلك يقتضي أن يكون اتصـاف كل واحد من الأجسام بما اتصف به ، أمرا ممكنا جائزا.

وعند هـــذا ظهر أن كل ما صح على العناصر ، فمثله يصح على الأفلاك. فكـــان الخـــرق والالتئـــام والفطـــور والانشقاق جـائزا على الأفلاك ، وكما يمكن انقلاب الأرض مـاء ، والمـاء هـواء ، والهـواء نـارا ، فكـذلك يمكن انقلاب الفلك أرضا ، والأرض فلكا. وكما يمكن كون الفلك محيطا بـالأرض ، والأرض مركـزا ، فكـذلك يمكن انقلاب كـون الأرض محيطا ، والفلك مركـزا ، وهـذه المقدمة كما أنها عظيمة المنفعة فى معرفة المبـــــدأ ، فهى أيضا عظيمة المنفعة فى معرفة المعـاد ، وتصـحيح ما ورد فى القـرآن من أحوال القيامة.

المقدمة الثالثة : وهى أن كل جسم يوجد ، فلا بد له من حيز

معين ، ولا بد له من شكل معين ، ولا بد وأن يكـون صـلبا أو رخـــــوا. وقد دللنا على أن اختصـــــاص كل واحد من الأجسام بصفته المعينة ، لا بـدّ وأن يكـون من الجـائزات. ولا بد للجـائز من مـرجح ومخصـص. فثبت بهـذا : افتقـار جميع الأجسام فى أحيازها وصفاتها الى مخصص ومرجح ، ثم ذلك المـرجح ان كـان جسـما افتقر هو أيضا فى حـيزه المعين ، وشـــكله المعين ، وصـــفته المعينة الى مخصص ومـــرجح ، ثم ذلك المـــرجح الى مخصص ومـــرجح. وذلك يفضى الى التسلسـل. وهو محـال ــ كما سـبق ــ فثبت : افتقار جميع الأجسام فى جميع صـفاتها الى موجـود ليس بجسم ولا بجسمانى. واذا أردنا أن نبين أن ذلك الموجود : واجب الوجـــــود لذاته ، رجعنا الى بعض ما ذكرنـــــاه فى البرهان الأول.

الطريق [16] الثالث فى اثبـات العلم بالصـانع تعـــالى : الاســـتدلال عليه بحـــدوث الجـــواهر والأجسام :

وتقريره : ثبت أن الأجسام محدثة ، وكل محــدث فله محـدث. فالأجســام مفتقــرة الى المحــدث. أما بيــان أن الأجســام محدثة ، فقد تقــدم. وأما بيــان أن كل محــدث ، فله محدث. فللناس هاهنا طريقان :

الأول : ان كل محـدث فهو جـائز الوجـود لذاته ، وكل ما كان جائز الوجـود لذاته ، فهو مفتقر الى المـؤثر. وانما قلنا : ان كل ما كان محدثا ، فهو جائز الوجود لذاته. وذلك لأن كل ما كان محدثا ، فقد كان قبل وجوده معـدوما. ولو لم تكن ماهيته قابلة للعدم ، لما كان معدوما.

وأيضا : كل محــــدث ، فانه بعد حدوثه موصــــوف بالوجود ، ولو لم

---

(16) البرهان : ص.

تكن ماهيته قابلة للوجود ، لما كـان كـذلك. فثبت : أن كل ما كان محـدثا ، فـان ماهيته قابلة للعـدم وقابلة للوجـود ، ولا معــنى للممكن الا ذلــك. فثبت : أن كل محــدث فانه ممكن الوجود والعدم لذاتـه. أما أن كل ممكن فانه مفتقر الى المــؤثر ، فلما مر تقريــره فى البرهــان الأول. وبالله التوفيق.

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : انه كان معـدوما ، ثم انقلب فى ذلك الوقت المعين[17] واجبا لذاته؟ والّذي يــدل على أن هذا الّذي ذكرناه : محتمل. وجوه :

الأول : ان العرض عندكم فى الوقت الثانى مسـتحيل البقـاء. واذا كـان كـذلك فوجـوده فى الـوقت الأول جـائز الوجود ، ثم ان عدمه فى الوقت الثانى واجب لذاته. فـاذا عقل أن يكون عدمه بعد وجوده عـدما واجبا لذاته ، بحيث يستحيل عقلا أن لا يصـير معـدوما. فلم لا يجـوز أن يصـير وجــوده بعد عدمه واجبا لذاته ، بحيث يسـتحيل عقلا أن لا يصير موجودا؟

والثــانى : وهو أن هــذا الآن الّــذي هو آخر الماضى ، وأول المســتقبل ، كما وجد ، يمتنع بقــاؤه. لأن الحاضر لا يعقل [18] أن يكــون هو عين المســتقبل. فــاذن هــذا الآن واجب التجـدد حين حـدث ، وواجب الفنـاء بعد ذلـك. واذا عقل هـذا فى الآنـات ، الـتى هى أجـزاء الزمـان ، فلم لا يعقل مثله فى جميع الحوادث؟

والثالث : العـالم بشـرط كونه مسـبوقا بالعـدم سـبقا زمانيا ، يمتنع حصوله فى الأزل. لأن الجمع بين النقيضــين محال ، ثم فى ما لا يزال

---

(17) معينا واجبا : أ.
(18) يمتنع : أ.

حدث ذلك الامكان. وحـدوث ذلك الامكـان ليس بالفاعـل. لأن كل ما كان حصوله بالفاعل ، كان ممتنع الحصول عند فـرض عـدم الفاعـل. وصـحة وجـود العـالم فى لا يـزال ، حاصــلة ســواء حصل الفاعل ، أو لم يحصــل. فعلمنا أنه حــدثت هــذه الصــحة لا بالفاعل ، بل لذاتــه. فثبت : أن حدوث الشيء لذاته معقول.

سلمنا : أن ما ذكرتم يدل على أن كل محــدث ممكن لذاته ، لكنه معــارض بحجج دالة على أن القــول بوجــود شيء ممكن الوجود : محال.

الحجة الأولى : انا اما أن نقــــول : الوجــــود نفس الماهية ، واما أن نقول : الوجـود غـير الماهيـة. وعلى كل واحد من القولين ، فالقول بالامكان والجواز غير معقـول. أما على القــول بــأن الوجــود نفس الماهية ، فنقــول : الامكــان غــير معقــول. وذلك لأن الشــيء الموصــوف بالامكـان هو الّـذي يجـوز أن يكـون موجـودا ، ويجـوز أن يكـون معـدوما. والحكم بجـواز الوجـود والعـدم على تلك الماهية ، يستدعى جواز كـون تلك الماهية مقارنة للوجـود ، ومقارنة للعدم. ومتى كان الأمر كذلك ، امتنع أن يقـال : الوجود هو نفس الماهية. وأما على القول بأن الوجود غير الماهية ، فلأن على هذا التقدير. اما أن يكـون الموصـوف بالامكـــان هو الماهية ، أو الوجـــود ، أو كـــون الماهية موصوفة بالوجود. والكل محال. واما أنه لا يجوز أن يكون الموصـوف بالامكـان هو الماهيـة. لأن كل ما كـان ممكن الثبوت ، لم يمتنع تقرره ، مع عدم ذلك الشيء. فلو قلنا : السواد يمكن أن يكون سوادا ، كان معناه : السـواد يمكن أن يحكم عليه بأنه ســواد. ومعلــوم أن ذلك محــال. لأنه يقتضي أن يكون حال كونه سوادا ، محكوما عليه بأنه غير سواد. وذلك محال. واما أنه لا يجوز أن يكـون الموصـوف بالامكـان هو الوجـود ، لأنه يرجع حاصـله الى أن الوجـود يمكن أن لا يكون وجودا. وهذا محال باطل

أيضـا. واما أنه لا يجـوز أن يكـون الموصـوف بالامكـان هو موصوفية الماهية بالوجود ، لأن الّـذي ذكرنـاه فى الماهية وفى الوجـود ، عائد بعينه فى موصـوفية الماهية بـالوجود. فثبت : أن القول بامكان الوجود غير معقـول سـواء قلنا : الوجود عين الماهية ، أو قلنا : انه غيرها.

الحجة الثانية : انا لو فرضـنا شـيئا من الأشـياء ممكن الوجـود ، لكـان ذلك الامكـان ، اما أن يكـون موجـودا أو معدوما. لا جائز أن يكون موجودا ، للوجـوه الكثـيرة الـتى ذكرناها في الجواب عن شبه الفلاسفة فى قدم الأجســام ، ولا جائز أن يكون معدوما ، لأن الشيء بتقدير أن يكــون ممكن الوجود ، كـان موصـوفا فى نفسه بالامكـان. وذلك الامكان رافع للامتناع ، والامتناع عدم. ورافع العدم ثبوت. فـوجب أن يكـون الامكـان أمـرا ثبوتيـا. ولما كـان القـول بكون الشـيء ممكن الوجـود ، يقتضي أن يكـون الامكـان اما أن يكــون وصــفا ســلبيا ، أو وصــفا وجوديــا. وكــان القسـمان بـاطلين ، فكـان القـول بكـون الشـيء ممكن الوجود باطلا.

الحجة الثالثة : انا اذا قلنا : الشــيء يجــوز أن يكــون موجــودا ، ويجــوز أن يكــون معــدوما : يقتضي تقــرر ذلك الشــيء حــال وصــفه بكونه معــدوما. وهــذا يقتضي كــون المعدوم شيئا. وأنتم لا تقولون به.

وأيضا : القائل بـأن المعـدوم شـيء ، لا يمكنه القـول بالامكــان. وذلك لأن الامكــان على هــذا التقــدير ، اما أن يكون وصفا للماهية ، أو وصفا للوجود.

لا جائز أن يكون وصفا للماهية ، لأن الماهية يسـتحيل عليها الانقلاب والتغير ، فلا يعقل كون الامكان وصـفا لهـا. ولا جائز أن يكون وصفا للوجود ، لأن الوجــود قبل تجــدده وحدوثه ، ما كـان ثابتا ولا متعينـا. والامكـان عنـدكم ثـابت قبل الحدوث. واذا كان كذلك ، امتنع القول بجعل الامكان صفة للوجود.

والجواب : مرادنا من الامكان هو كون الشــيء بحيث يجوز أن يستمر على ما كان عليه قبل ذلك ، ويجـوز أن لا يبقى على ما كـــان عليه قبل ذلـــك. واذا ظهر مرادنا من لفظ الامكان ، زالت الشبهات المذكورة.

واذا عـرفت هـذا ، فنقـول : بقـاؤه على ما كـان عليه قبل ذلك ، غير ممتنع. وعدم بقائه أيضا على ما كـان عليه قبل ذلك غـــير ممتنع أيضـــا. ولما جـــاز الأمـــران ، امتنع رجحان أحـدهما على الآخر ، الا لمـرجح. الا أنه يبقى عليه أن يقال : لم لا يجوز أن يكـون محـدث الأجسـام محـدثا ، وان كان قديما. ولكنه جائز الوجود لذاته ، الا أن الموجـود كان به أولى؟ وعند هذا نفتقر فى بيان كونه تعـالى واجب الوجـود لذاته ، الى الرجـوع الى ما ذكرنـاه فى البرهـان الأول.

الطريق الثـانى فى تقرير هـذا البرهـان : أن نقـول ، الأجسام محدثة ، وكل محدث فهو محتـاج الى المحـدث ، من غـير تعـرض لكـون ذلك المحـدث جـائزا ، أو واجبا ــ وأكثر مشايخ المتكلمين كانوا معولين على هذه الطريقة ـ ثم لهؤلاء طريقان :

الأول : الــذين قــالوا : العلم باحتيــاج المحــدث الى المؤثر : علم ضرورى. قالوا : والّذي يدل عليه أن كل من رأى بناء رفيعا وقصـرا مشـيدا ، اضـطر الى العلم بـأن له بانيا وصانعا ، حتى أن من جوز حـدوث ذلك البنـاء ، لا عن فاعل وبان : كل محكوما عليه بالجنون ، فعلمنا : أن هـذه المقدمة بديهية.

الثانى : الـذين قـالوا بـأن هـذه المقدمة اسـتدلالية ــ وهم أكثر شيوخ المعتزلة ك «أبى على» و «أبى هاشم» ـ وطريقهم : هو أنهم يثبتون كون العبد موجدا لأفعال نفسه ، ثم يثبتون : أن أفعالنا انما افتقرت إلينا ، لأنها حدثت بعد أن كانت معدومة. وعند هذا يظهر

أن الحدوث علة للافتقـار الى المحـدث. فالعـالم لما كـان محـدثا ، وجب افتقـاره الى الفاعل وعلى تمسـكهم بهـذا القياس سؤالات صعبة :

أولها : انا لا نســـلم أن الواحد منا محـــدث لافعـــال نفسـه. وسـيأتى تقريـره ان شـاء الله تعـالى فى مسـألة خلق الأفعال. ولم لا يجوز أن يقال : ان أفعالنا تحدث عند قصـــودنا ودواعينا ، لا بقـــدرتنا وداعيتنا ، بل على ســـبيل الاتفاق من غير مـؤثر؟ فـان قـالوا : الحـدوث على سـبيل الاتفـاق محـال. فليـذكروا ذلك ابتـداء فى حـدوث العـالم. حتى يدل حدوث العالم على وجـود الفاعل من غـير حاجة الى ذكر هذا القياس.

وثانيها : هب أن أفعالنا واقعة بقـدرتنا ، لكن لا نسـلم أن علة الحاجة هى الحدوث. ودليله : الوجوه الكثيرة التى قـدمناها فى أن الحـدوث لا يمكن أن يكـون علة للحاجة ، ولا جزءا لهذه العلة ، ولا شرطا لها.

وثالثها : هب أن حـدوثها علة لحاجتها إلينا ، لكن لم لا يجـــوز أن تكـــون العلة هى ذلك الحـــدوث اعـــنى : ماهية الحـــدوث بشـــرط اضـــافتها الى تلك الأفعـــال الخاصة ـــ والعالم وان حصل فيه الحـدوث ، لكن لم يحصل فيه ذلك الشـــرط الخـــاص ، فلا يلـــزم أن يحصل فيه الحاجة الى الفاعل.

البرهان الرابع فى اثبات الصانع [19] الاستدلال بحدوث الصفات والعلماء حصـروا ذلك فى نـوعين : دلائل الأنفس ، ودلائل الآفاق.

أما دلائل الأنفس : فهى الاســتدلال بتكـــون الانســـان من النطفـــة. والله تعـــالى ذكر هـــذه الدلالة فى القـــرآن العظيم ، فى آيات كثيرة.

---

(19) فى اثبات العلم بالصانع : ب.

وتقريرها : أن نقـول : النطفة جسم متشـابه الأجـزاء فى الصورة والشكل. فاما أن يقال : انها متشابهة الأجزاء فى الحقيقة ، أو ليست كذلك. وذلك لأن الأطباء يقولـون : ان عند اسـتيلاء حـرارة الشـهوة على البـدن يحصل ذوبـان لجملة الأعضـاء ، فبعضـها ينفصل من ذوبـان العظم ، وبعضـها من ذوبـان اللحم ، وبعضـها من ذوبـان العين ، وبعضـها من ذوبـان القلب. فهو ان كـان متشـابه الحقيقة والصـورة [20] فى الحس ، الا أنه مختلف الطبيعة فى الحقيقـة. فـالعظم يتولد مما ذاب من العظم ، والعصب يتولد مما ذاب من العصـب. وعلى هـذا القيـاس جميع الأعضاء.

اذا عـرفت هـذا فنقـول : ان كـانت النطفة جسـما متشـابه الأجـزاء فى الحقيقـة. فنقـول : لا شك أن تـأثير حرارة الرخوى المزاج ، وتـأثير قـوى الكـواكب ، بالنسـبة إليه على السوية. ومهما كان تأثير المؤثر متشابها ، وتأثير أجـزاء القابل فى الماهية والطبيعة متشـابهة ، وجب أن يكون الأثر متشابها. ولهذا السـبب فـان الفلاسـفة قـالوا : شـكل البسـيط هو الكـرة. قـالوا : لأن قـوة الطبيعة فى البسيط واحدة ، والقابل متشابه. فوجب أن يكون الشكل شـكلا متشـابها. وهو الكـرة. ولما دل الحس على كـون البـدن مركبا من أعضـاء مختلفة فى الكمية والكيفية والشكل والطبيعة والخاصية ، لزم القطع بـأن المـؤثر فى تخليقها ليس هو الطبيعة ، ولا قـوى الكـواكب ، بل صـانع حكيم مدبر بالقدرة والاختيار.

أما على قـول من يقـول : النطفة وان كـان جسـما. متشـابه الاجـزاء فى الصـورة ، لكنها مختلفة الأجـزاء فى الطبيعة.

فنقـول : ان كل مـركب لا بد وأن يكـون مركبا من أجزاء ، كل

(20) متشابه الصور والصفة : أ.

واحد منها يكون بسيطا فى نفس الأمر وفى الحقيقة. واذا كان كذلك ، فكل واحد من تلك الأجزاء يكون قابلا متشابه الأجزاء فى الحقيقة ، وتكون للقــوة الطبيعية الفاعلة فيها قوة واحدة. ومتى كـان الأمر كـذلك ، وجب أن يكـون كل واحد من تلك الأجزاء على شكل الكرة ، فوجب أن يكـون بدن الانسان على صـورة شـكل كـرات مضـمومة بعضـها الى البعض. ومعلوم أن الأمر ليس كذلك.

وأيضا فالنطفة رطوبة رقيقة ، وما كان كــذلك فانه لا يحفظ ترتيب الأجزاء ، ولا نسبة بعضها الى بعض ، فالجزء الّذي يحصل من ذوبان الرأس قد يصـير أسـفل ، والجـزء الّذي يحصل من ذوبان القلب قد يصير فوق. وكــان ينبغى أن لا يبقى ترتيب الأعضاء ووضعها على نسـبة واحـدة فى الأكـثر ، ولما لم يكن الأمر كـذلك ، عملنا : أن انخلاق كل واحد من هذه الأعضاء وبقاءها على ترتيبها ، بتخليق قــادر حكيم.

الا أنه بقى هاهنا أن يقال : لم لا يجوز أن يقـال : انما حصلت بتخليق بعض الملائكة ، أو بتخليق الكواكب ، فانها أحيـاء ناطقة فاعلة مختـارة؟ وعند ذلك لا بد من الرجـوع الى البراهين المتقدمة.

وأما دلائل الآفاق : فبعضها سفلية عنصرية. ومجامعها الاســتدلال بـأحوال الحيــوان والنبــات والمعــادن والآثــار العلوية ، وبعضها علوية فلكية. ومجامعها الاستدلال بحـول الافلاك والكواكب. والاستقصاء فى هذا النـوع من الـدلائل ، مـــذكور في القــــرآن العظيم ، ومشــــروح فى كتابنا المسمى ب «أسرار التنزيل وأنوار التأويل».

المسألة الرابعة

فى

أن الله تعالى قديم أزلى بانه سرمدى

اعلم : أنا لما دللنا فى المسألة الثالثة على وجوب انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته ، وكل ما كان واجب الوجود لذاته فان حقيقته لا تقبل العدم أصلا ، وكل ما كان كذلك ، فانه يجب أن يكون قديما أزليا باقيا أبديا. فعلى هذا لا نحتاج بعد ذلك الى اقامة الدلالة على كونه تعالى أبديا. الا أن المتكلمين الذين كانوا قبلنا ، لما لم يذكروا تلك الطريقة فى اثبات واجب الوجود ، لا جرم كانوا معولين فى اثبات كونه تعالى أزليا أبديا على وجوه أخر ، فنحن أردنا أن نتبرك بايراد تلك الوجوه أيضا.

واعلم : أن مشايخ المتكلمين لما أقاموا الدلالة على افتقار العالم الى صانع. قالوا : صانع العالم ، لو كان محدثا ، لافتقر الى محدث آخر. ولزم التسلسل. وهو محال. فوجب القول بأن صانع للعالم قديم.

فان قيل : الاشكال على هذا الاستدلال من وجوه :

الأول : لم لا يجوز أن يقال : خالق هذا العالم المحسوس شيء محدث ، وخالق ذلك المحدث شيء قديم. وعلى هذا التقدير يكون صانع العالم محدثا. ولا يلزم التسلسل أيضا. وهذا هو قول المفوضة وأصحاب الوسائط. ألا ترى أن الفلاسفة يقولون : مدبر ما تحت كرة القمر ، هو العقل. وهذا العقل الفعال معلول عقل آخر ، وذلك العقل

معلـــول عقل آخر ، الى عشر مـــراتب ، وأكـــثر. ثم ذلك العقل الأول معلــول وجــود الله تعــالى. وعند المفوضة : الاله الأكـبر خلق السـيارات السـبع ، وفـوض تـدبير هـذا العــالم إليهــا. واذا كــان هــذا الاحتمــال قائما ، فلا بد من ابطاله.

السـؤال الثـانى : ان كل موجـودين يفرضـان ، فلا بد وأن يكونا اما معا ، أو يكـون أحـدهما سـابقا على الآخــر. فـان كانا معا ، لـزم أن يكونا قـديمين أو محـدثين. لكنكم تقولون : الاله قديم ، والعـالم محـدث. وان كـان أحـدهما قبل الآخر ، فتقـــدم أحـــدهما على الآخـــر. اما أن يكـــون بمقدار متناه. أو غير متناه. فان كـان بمقـدار متنـاه. كـان كل واحد منهما محدثا. وذلك محال. وان كان بمقـدار غـير متناه. فذلك محال. لوجوه :

الأول : انه على هذا التقـدير ، قد يكـون انقضـاء قبل اليــوم مــدة غــير متناهيــة. وانقضــاء ما لا نهاية له غــير معقول.

الثــانى : انه ان كــان يتوقف حصــول اليــوم على أن ينقضى قبله ما لا نهاية له ـ وانقضاء غير المتناهى محال ، والموقوف على المحال محال ــ فـوجب أن يمتنع حصـول اليــوم. وحيث حصل اليــوم ، علمنا أن المنقضى متنــاه. لا غير متناه.

الثالث : ان المنقضى من زمان الطوفـان الى الأزل ، أقل من المنقضى من زماننا هــذا الى الأزل. فــاذا طبقنا بين هـاتين الجملـتين من هـذين الطـرفين اللـذين يليانيا ، وجب أن يظهر التفـــاوت من طــــرف الأزل. والا لكــــان البعض مثل الكل فتكون المدة المنقضية متناهية ، فيكون تقدم الله تعالى على العالم متناهيا.

الرابع : انه لما كان تقدم الله على العالم أمرا واجب الثبوت. وهذا التقدم لا يتقـرر الا بهـذه المـدة ، كـان دوام ذات الله تعالى واستمرار بقائه ، مفتقـرا الى تحقيق هـذه المدة. والمفتقر الى الغير ممكن لذاته ، فيلــزم أن يكــون واجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته. وهذا خلف.

الخــامس : ان المــدة لا تعقل الا بتعــاقب الآنــات ، وتوالى الأزمنة والساعات. فلو كان البارى تعـالى متقـدما على العـالم بمـدة لا نهاية لها ، ولا أول لها ، لـزم حصـول الأزمنة المتوالية فى الأزل. وذلك محـال. لأن تـوالى بعض الأزمنة بـــالبعض ، يقتضي كـــون كل واحد منها مســـبوقا بغيره. والأزل عبـارة عن نفى المسـبوقية بـالغير. والجمع بينهما متناقض.

لا يقال : هـذه الاشـكالات انما تلـزم اذا قلنا : ان الله تعـالى قبل العـالم ، وسـابق عليه بمـدة موجـودة وزمـان متحقق. ونحن لا نقول بذلك ، بل نقول : انه تعالى سـابق على العـالم بمـدة مفروضة موهومه ، لا تحقق لها خـارج الذهن.

لأنا نقول : هذا الكلام ضعيف جـدا. لأن تقـدم البـارى تعـــالى على العـــالم ، اذا كـــان حاصلا لا بحسب فرضـــنا واعتبارنا ، بل بحسب الحقيقة والوجـــــود ، ســــواء وجد الفـرض ، أو لم يوجد ، ثم ثبت أن هـذا التقـدم والسـبق ليس الا بمـدة غـير متناهية ، وجب أن يكـون حصـول تلك المـــدة ، لا بحسب الفـــرض فقط ، بل بحسب الوجـــود والتحقق.

الســـؤال الثـــالث : ان الأزل والأبد متقـــابلان تقابل السـلب والايجـاب ، وتقابل المتناقضـين والمتعانـدين [21]. وكل أمـرين هـذا شـأنهما ، فلا بد وأن يتمـيز أحـدهما عن الآخر.

فعلى هذا آخر الأزل متصل بـأول الأبد ، الا أن القـول بهـذا أيضا محـال. لأن كل نقطة فرضـناها آخر الأزل وأول الأبد ، فـأول الأبد كـان حاصلا قبل ذلـك. لأنا لو أفرضـنا نقطة أخـــرى قبل تلك النقطة بمائة ســنة ، لم يصر الأبد أزلا ، بسبب زيادة هذا القادر المتناهى

---

(21) المتعاندين : ا ـ والمتغايرين : ب

عليـــه. فـــاذن ليس للأزل البتة آخر ، ولا للأبد البتة أول. فـاذن لا يتمـيز الأول عن الأبد البتـة: مع كـون كل واحد منهما مناقضا للآخر ، ومعاند له. هذا خلف.

السؤال الرابع : اذا قلنا : كان الله تعالى موجـودا فى الأزل ، وسـيكون موجـودا فى الأبـد. فقولنا «كـان» يفيد أمـرا كـان موجـودا حاصلا ، وقد انقضى وما بقى. وقولنا «يكون» يفيد أمرا سيصير موجودا وحاصلا وبعد ما حصل. فاذن كل ما يصدق عليه أنه كـان وسـيكون ، فهو محكـوم عليه بكونه متجددا متغير. وذات الله تعالى لما كان واجب الـدوام ممتنع التغـير ، وجب أن لا يصـدق عليه البتة ، أنه كـان فى الأزل وسـيكون فى الأبد وأنه كـائن الآن. ثم انا لما جربنا عقولنا وجدناها حاكمة بأن كل ما لا يصـدق عليه أنه كان قبل وسـيكون بعد ، وأنه كـائن الآن : فهو معـدوم محض.

وعند هـذا قـال المنكـرون : انكم لما أثبتم ذاتا منزهة عن الجهات والأكوان [22] والأوضاع ، خرج هذا الاثبـات عن العقل ، وقـــرب من العـــدم المحض. ثم انكم الآن لما أثبتموه منزها عن أن يصـدق عليه قولنا : كـان ، ويكـون ، وهو كـائن : فهـذا تصـريح بالعـدم المحض. واذا أدخلتمـوه تحت قولنا : كـان ويكــون وهو كـائن اقتضى ذلك الحكم عليه بكونه متجـــددا متغـــيرا ، فكيف الخلاص عن هـــذه العقدة المحيرة ، والمضائق المضلة المعمية؟

ونظم المعرى هذا المعنى فى شعر له. فقال :

قلتم : لنا صـــــانع حكيم   قلنا : صـدقتم. كـذا نقـول
ثم زعمتم : بلا زمـــــان   ولا مكـــان. ألا فقولـــوا
هـــــذا كلام. له خـــــبىء   معنـاه : ليست لنا عقـول

(22) والألوان : ا.

والجـــواب عن الســـؤال الأول : انا ســـنقيم الدلالة القـاهرة ان شـاء الله تعـالى فى بـاب قـدرة الله تعـالى ، على أنه لا خالق ولا موجد الا الله. وعند هذا يبطل القــول بثبوت المتوسطات.

والجـــواب عن الســـؤال الثـــانى : انا ذكرنا فى أول مسـألة حـدوث الأجسـام : أن تقـدم بعض أجـزاء الزمـان على البعض ، ليس بالزمــان. فتقــدم ذات البــارى تعــالى على العالم يكون من هذا الجنس.

والجواب عن السؤال الثالث ــ وهو السـؤال الطـاعن فى قولنا : البارى تعالى سابق على العالم سبقا لا أول له ـ فاعلم : أن هذا السؤال لازم على الكل. ســواء أقر ذلك الانسان بحدوث العالم وقدم الصانع ، أو أنكر ذلــك. وذلك لأنه ان أقر بحدوث العـالم لزمه الاقـرار بعـدم لا أول لـه. وان قـال بقـدم العـالم ، لزمه الاقـرار بوجـود لا أول لـه. فعلى جميع التقديرات لا بد من الاقرار بمعقول لا أول له. ولا بد من الاقــرار بــأمر له أول. واذا كــان الأمر كــذلك ، زالت هذه الشبهات.

والجواب عن السؤال الرابع ــ وهو قوله : «ان كل ما يصــدق عليه بأنه كــان ويكــون ، فهو متجــدد ومتغـير» ــ فنقــول : المــراد من قولنا : كــان ويكــون ، اسـتمراره مع الأزمنة الماضية والأزمنة الآتية ، من غير أن يكـون متغـيرا بحسب تغير هذه الأزمنة. وهذا المعنى مما يدركه العقل ـ الّــذي نــوره الله تعــالى بنــور هدايته ــ وان كــان الــوهم والخيال يعجزان عنه.

واعلم : أن المشـايخ ــ رحمهمالله ــ احتجـوا على بقاء الصانع بحجتين :

الحجة الأولى : قالوا : لو عدم بعد وجوده ، لكــان اما أن يكون عدمه باعدام معدم ، أو بطريان ضد ، أو بانتفــاء شرط. والأول محال ،

لان القدرة صفة مؤثرة ، والعدم نفى محض ، فيمتنع كون الاعدام بالفاعل. ولا جائز أن يكون بطريان ضد ، لأن هـذا الضد محدث ، والقديم أقوى من المحـدث. فكـان انـدفاع هذا الضد بسبب وجـوده أولى من انعدامه بسـبب طريـان هذا المحدث. ولا جائز أن يكون بسـبب زوال شـرط ، لأن ذلك الشرط يجب أن يكون قديما ، لأن المحدث يمتنع أن يكـون شـرطا للقـديم. واذا كـان كـذلك ، كـان الكلام فى عدمه ، كالكلام فى عدم القديم الأول. فيلـزم التسلسـل. وهو محال.

الحجة الثانية : انه لو صح عليه العدم ، لكـانت ماهيته قابلة للعـدم وللوجـود ، ولو كـان كـذلك لكـان مفتقر الى المـؤثر. وكل مفتقر الى المـؤثر محـدث ، فيلـزم : أنه لو صح العدم عليه بعد وجود ، لكان محدثا.

وتقرير هـذه المقـدمات قد تقـدم فى مسـألة حـدوث الأجســام ، ولما امتنع حدوثه امتنع عدمه بعــده وجــوده. وبالله التوفيق.

المسألة الخامسة

فى

أن حقيقة الله تعالى مخالفت

لسائر الحقائق لعين ذاته المخصوصة

اعلم : أن جماعة عظيمة من مشــايخ علم الأصــول. زعمــوا : أن الــذوات من حيث انها ذوات متســاوية. وانما يمتــاز بعض الــذوات عن البعض ، لاختصاصــها بصــفات مخصوصة. ثم قالوا بناء على هـذا الأصل : ان ذاته تعـالى من حيث انها ذات ، مساوية الســائر الـذوات. وانما تمتـاز ذاته عن سائر الذوات لاختصاص ذاته بصفات مخصوصة ، لأجلها تصح الالهية. وتلك الصـفات هى : وجـوب الوجـود ، والقدرة التامة ، والعلم التام.

وزعم «أبو هاشم» : أنها صفة تقتضى لـذاتها صـفات أربعة : هى : الموجودية ، والعالمية ، والقادرية ، والحيية.

والّذي نختاره ونقـول به : ان ذاته سـبحانه وتعـالى ــ مخالفة لســــائر الــــذوات لنفس كونها تلك الــــذات المخصوصة.

واعلم : أن الخصم ربما قــال فى هــذا الموضع : ان كلامكم فى هــذا الموضع متنــاقض لأنكم تقولــون : انه تعــــالى يخــــالف خلقه لذاته المخصوصة فقــــولكم «المخصوصــة» يــدل على المفهــوم الزائد على الــذات. فكان هذا اعترافا بأن المخالفة انما وقعت بـأمر زائد على الذات. فثبت : أن قولكم بأنه تعالى يخالف سـائر الـذوات لذاته المخصوصة ، لا لأمر زائد على الــــــذات : كلام متناقض.

واعلم : أنا قبل الخـوض فى الـدليل ، نـذكر ما يزيل هذا الاشـكال. فنقـول : انه لا يجب فى كل شـيء يخـالف شـيئا آخر ، أن تكـون مخالفته له ، لأجل أمر زائد عليـه. والّذي يدل عليه وجوه :

الوجه الأول : ان الشـيئين المختلفين. لو كـان اختلافهما ، لأجل اختصاصهما بأمر زائد ، لكـان ذلك الزائد ، اما أن يكـون مخالفا للآخر ، أو لا يكـون فـان لم يكن مخالفا للآخر ، امتنع كونه سـببا لأن يصـير غـيره مخالفا للآخـر. وان كـان مخالفا للآخر ، وجب أن تكـون مخالفته لأجل شـيء آخـر. ولـزم اما التسلسل واما الـدور. وهما محالان. فثبت : أنه لا بد من الانتهـاء الى شـيئين يختلفـان لنفسهما ، لا لأمر زائد.

الوجه الثانى : وهو أن الذاتين اذا كانتا متساويتين من كل الوجـوه ، ثم قـامت بكل واحـدة منهما صـفة مخالفة للصفة القائمة بالـذات الأخـرى ، فعند هـذا الفـرض بقيت الـذاتان كما كانتا متسـاويتين ، والصـفتان كما كانتا مختلفتين ، وما كانتا متساويتين لا تنقلبان البتة مختلفين ، وما كانتا مختلفتين لا تنقلبـان البتة متسـاويتين. وعند هـذا يظهر أن المختلفـتين لا يعقلان [1] الا أن يكونا مختلفـتين لذاتيهما. وأما فرض أمرين يختلفتان بسـبب أمر زائد على ذاتيهما. فذلك غير معقول.

الوجه الثالث : انا اذا فرضـنا ذاتا ، وقـامت بها صـفة. فالـذات من حيث انها هى ، لا بد وأن تكـون مخالفة لتلك الصـفة ، والا لم تكن احـداهما بـأن تكـون موصـوفة ، والأخرى بأن تكون صفة أولى من العكس. واذا كانت تلك الـذات مخالفة لتلك الصـفة ، كـانت مخالفة تلك الـذات لتلك الصفة ، لنفس الذات ، لا لأمر زائد.

فثبت بهـذه الوجـوه : أنه لا بد من الاعـتراف بـأمور يخـالف بعضـها بعضا ، لانفسـها وذواتها حيث هى هى ، لا باعتبار صفة قائمة بها.

---

(1) لا تعقلان : ب.

واذا عرفت هـذا فنقـول قولنا : «الله تعـالى مخـالف لخلقه لذاته المخصوصة» المراد منه ما ذكرناه ولخصناه [2].

واذا لخصـنا محل الـنزاع. فنقـول : الـدليل على أنه تعـالى مخـالف لخلقه لذاته المخصوصة : أنه لو كنت ذاته من حيث انها تلك الـذات مسـاوية لسـائر الـذوات ــ وقد عرفت أن الأشياء المتساوية فى تمام الحقيقة ــ يجب أن يصح على كل واحد منهما ما صح على الآخـر. واذا كـذلك كان اختصاص ذاته بصـفته المخصوصة ، وعـدم اختصاصه بصـفات المحـدثات أمـرا جـائزا. فـترجح ذلك الجـائز على سـائر الجـائزات ، ان لم يكن لأمر فقد تـرجح الممكن لا عن مــؤثر. وهو محــال. وان كــان لأمر عــاد الطلب فى اختصاص ذاته بذلك الأمر ، فيلزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان. فثبت : أن القول بكون ذاته سبحانه وتعالى مساوية لسائر الـذوات فى كونه ذاتا يفضى الى أحد هـذه المحالات ، فكان القول به محالا. وبالله التوفيق.

واحتج الخصم : بأن جميع الذوات متسـاوية فى كونها ذوات. واذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون امتياز بعضها عن البعض ، بسبب الصفات والأحوال.

أما بيــان [3] المقدمة الأولى ـــ فيــدل عليه وجوه :

الأول : انه يصح تقسـيم الـذوات الى الـواجب والى الممكن. ومورد التقسيم مشترك بين القسمين.

والثانى : انا اذا اعتقدنا. ذاتا. فسـواء اعتقـدناه قـديما أو محدثا أو واجبا أو ممكنا ، فان اعتقاد كونه ذاتا لا يـزول ولا يتبدل. وهـذا يـدل على أن المفهـوم من الـذوات واحد فى كل المواضع.

والثـالث : انا نقـول : المعلـوم اما ذات واما صــفة. وصريح العقل يشهد بأن هـذا التقسـيم منحصـر. ولو لا أن المفهوم من كون الذوات

---

(2) وتحققناه : ب.

(3) المقدمة ... الخ : ب.

ذاتا أمر واحـد. والا لم يكن هـذا التقسـيم منحصـرا. فثبت بهذه الوجوه : أن الذوات متساوية فى كونها ذوات.

وأما المقدمة الثانية ـ وهى أنه لما كان الأمر كــذلك ، وجب أن يكــون امتيــاز بعض الــذوات عن بعض بســبب الصفات ـ فذلك لأنه لأنه لا شك أن الله تعالى متمــيز عن سائر الموجودات. وثبت أن ذاته مسـاوية لسـائر الـذوات. وما به الامتيـاز غـير ما به المشـاركة ، فـوجب أن يكـون امتيـاز ذاته عن سـائر الـذوات بـأمور زائـدة على الـذات. يكون بالصفة.

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون امتيـاز ذوات المحـدثات عن ذاته ، بسبب اختصاص ذوات المحدثات بصفات ثبوتية ، وامتياز ذاته سبحانه عن ذوات المحدثات ، بسبب ســلب تلك الصفات عن ذاته؟

لأنا نقـــول : الـــذات من حيث انها ذات ، لو كـــانت مسـتقلة بنفسـها فى التحقق ، غنية عن الصـفات ، لـزم جواز أن ينقلب ذات السواد بياضا ، وذات البياض سوادا ، وذات الواجب عرضا حالا فى المحل. وبالعكس. وكل ذلك محال. وان لم تكن الـذات من حيث انها ذات مسـتقلة الا مع الصفات ، وجب أن يكون امتيـاز ذات الحق تعـالى عن غيره ، بسبب ثبوت الصفات ، لا بسبب سلب الصفات.

والجــواب : لا نسـلم أن الـذوات متسـاوية فى كونها ذوات. والوجوه الثلاثة الـتى عـولتم عليها قائمة بعينها فى الصفات ، فيلزمكم أن تكون الصفات متســاوية فى كونها صــفات ، فيلــزمكم أن يكــون امتيــاز بعض الصــفات عن بعض بصفات أخرى. ويلزم التسلســل. وأيضا : فــالمفهوم من كونها ذوات كونها أمـــور قائمة بأنفســـها. والقيـــام بــالنفس عبــارة عن الاســتغناء عن المحــل. وهو مفهــوم ســلبى. ولا نــزاع فى كــون هــذا المفهــوم الســلبى أمــرا مشــتركا فيه بين الــذوات كلهــا. وانما الــنزاع فى أن تلك الحقائق

المحكوم عليها بهـذا القيد السـلبى. هل هى متسـاوية من حيث انها هى؟ ودليلكم لا يفيد ذلـك. واعلم : أن الخصـوم زعمـوا : أن الـذوات متسـاوية فى تمـام كونها ذوات ، ثم اثبتــوا لكل واحد من تلك الــذوات صــفة لازمــة. فحاصل قولهم يرجع الى أن الأشياء المتساوية فى تمـام الماهية ، يلزمها لوازم مختلفة. وذلك مما لا يقبله العقل.

أما على ما قلنا فانا زعمنا : أن الـــذوات والحقـــائق مختلفة فى أنفســـها ، الا أنه يلزمها لازم مشـــترك ، وهو كونها أمـورا قائمة بأنفسـها ، غنية عن محـال تحل فيهـا. فحاصل قولنا يرجع الى أن الأشياء المختلفة يلزمها لوازم متسـاوية. وهـذا غـير ممتنع فى المعقـول. اذ المختلفـات متشاركة فى كونها مختلفة ، والمتضادات [4] متسـاوية فى كونها متضادة.

(4) والحوادث : ب.

المسألة السادسة

فى

أن وجود الله تعالى

هل هو نفس حقيقة أم لا؟

المـذاهب الممكنة فى هـذه المسـألة لا تزيد على ثلاثة :

أحدها : قول من يقـول : اطلاق لفظ الموجـود على واجب الوجود ، وعلى ممكن الوجود ، ليس بحسب معـنى واحد ، بل بحسب مفهومين. وهـذا هو قـول «أبى الحسن الأشعرى» و «أبى الحسين البصرى» وأتباعهما.

والقــول الثـانى : هو أن وقــوع لفظ الموجــود على الــواجب ، وعلى الممكن ، بحسب مفهــوم واحد ، الا أن ذلك المفهوم غير مقارن لشـيء الماهيـات ، بل هو وجـود مجرد ، وانما يتميز عن سائر الوجودات بقيد سـلبى ، وهو أنه غير عارض لشيء من الماهيات. ووجودات الممكنـات أوصاف عارضة لماهيات الممكنات. وهذا القول هو اختيار «أبى على بن سينا» فى جميع كتبه.

والقـول الثـالث : وهو أن وقـوع لفظ الموجـود على الــواجب ، وعلى الممكن ، بحسب مفهــوم واحــد. وذلك المفهـوم صـفة عارضة لماهية الحق ــ سـبحانه وتعـالى وتقدس ـ ولحقيقته المخصوصة. وهو المختار عندنا ، وعند طائفة عظيمة من علماء الأصول.

فأما القــــول الأول فقد تكلمنا فيه فى مســــألة أن المعدوم شيء أم لا؟ فلا نعيده.

وأما القول الثـانى الّـذي اختـاره «أبو على بن سـينا» فنقول : انه باطل ويـدل عليه وجـوه : الأول : ان الوجـود من حيث انه وجـــود ، مفهـــوم واحد على ما دلت عليه الدلائل ، ووافقنا فيه «أبو على بن سينا»

وأيضا : هذه المسألة متفرعة على هذا القول. فنقول : الوجـــود من حيث انه وجـــود اما أن يقتضي أن يكـــون عارضا الماهية ، أو يقتضي أن لا يكـون عارضا لماهية ، أو لا يقتضي لا أن يكون عارضا ولا أن يكون غير عارض ، بل الأمر ان جائزان عليـه. فـان اقتضى الوجـود من حيث انه وجـود ، أن يكـون عارضا لماهية من الماهيـات ، وجب أن يكون وجـود واجب الوجـود عارضا الماهية من الماهيـات. فقوله : أنه وجـــود مجـــرد ، غـــير عـــارض الشـــيء من الماهيات : قول باطل. وما ان اقتضى الوجـود ، أن يكـون غير عارض الشيء من الماهيات ، وجب أن لا يكون شيء من الوجـودات عارضا لشـيء من الماهيـات البتـة. فهـذه الممكنـــات اما أن لا تكـــون موجـــودة أصلا ، وان كـــانت موجـــودة كـــانت وجوداتها نفس ماهياتهـــا. فيكـــون لفظ الوجـــود واقعا على الموجـــودات بالاشـــتراك اللفظى ، لا بالاشـــتراك المعنـــوى. وقد بينا أن ذلك باطل ، وأن هـــذا البحث متفـرع على أن لفظ الموجـود واقع على الـواجب والممكن بالاشتراك المعنوى.

وأما ان قلنا : الوجـــود من حيث انه وجـــود لا يقتضي أن يكـون عارضا لماهية ، ولا أن يكـون غـير عـارض لهـا. فحينئذ يمتنع أن يصـير عارضا أو غـير عـارض ، الا لسـبب منفصل. فوجود واجب الوجـود لا يصـير مجـردا الا بسـبب منفصل ، فيكـــون واجب الوجـــود لذاته ، واجب الوجـــود لغيره. وهو محال.

وأيضا : قد عرفت أن الماهيـات المتسـاوية فى تمـام تلك الماهية ، كل ما صح على كل واحد منها ، صح على كلها. فاذن كل ما صح

على جميع الموجــودات العارضة ، لماهيــات الممكنــات ، وجب أن يصح على واجب الوجــود. وكل ما ثبت لــواجب الوجـــود ، وجب أن يثبت لوجـــودات جميع الماهيـــات الممكنات. وكل ذلك باطل قطعا. ولما ثبت بهـذا البرهـان القطعى [5] امتنع هــذه الأقســام ، ثبت أن القــول الّــذي اختاره «أبو على بن سينا» قول مردود.

الحجة الثانية على فساد هذا المذهب : انه لو لم تكن للبــارى تعــالى ماهية وحقيقة ، الا الوجــود المقيد بالقيد السلبى ، وهو أنه غير عارض لشيء من الماهيات ، فمبدأ وجودات الممكنات اما أن يكون هو ذلك الوجود لا بشركة من ذلك السلب ، واما أن يكون بشركة من ذلك السـلب. فان المبدأ هو ذلك الوجود لا بمشـاركة من ذلك السـلب ، وجب أن يكـون أخس الموجـودات مشـاركا لـذات الحق ســبحانه وتعـــالى فى تلك المبدئية وان كـــانت المبدئية بمشاركة من ذلك السـلب ، كـان السـلب جـزءا من مبـدأ الثبوت وذلك محال. اذ لو جاز فى العقل أن يكـون العـدم جـــزء العلة الثبـــوت ، فليتجه أيضا أن يكـــون تمـــام علة الثبوت. وحينئذ لا يمكننا أن نستدل بوجود الممكنـات على وجود واجب الوجود.

فان قيل : لم لا يجوز أن يكـون ذلك الوجـود المجـرد مسـتلزما لصـفة ، ويكـون الوجـود مع تلك الصـفة مبـدءا للممكنات؟

قلنا : التقســـيم المـــذكور عائد فى كيفية اســـتلزام الوجـود لتلك الصـفة ، وهو أن المـؤثر في ذلك الاسـتلزام اما الوجـود لا بمشـاركة ذلك السـلب ، أو بمشـاركة ذلك السـلب. الحجة الثالثـة: اتفق الحكمـاء على أن الوجـود بـديهى التصـور ، والـدلائل العقلية ناطقة بـذلك. واتفق الحكمـاء على أن كنه ماهية الحق سـبحانه غـير معقـول للبشر. والـبراهين العقلية ناطقة بـذلك. واذا كـان الوجـود معلوم التصور ، وحقيقة الحق

---

(5) القاطع : ب.

سـبحانه وتعـالى غـير معلومة التصـور ، وجب أن تكـون حقيقة الحق سبحانه غير الوجود.

فان قيل : لم لا يجوز أن يكـون المجهـول من حقيقة الحق قيوده السلبية؟

قلنا : هذا باطل لأن القيـود السـلبية معلومـة. ولـذلك فانا يمكننا أن نعقل أن وجـوده غـير عـارض لشـيء من الماهيات أصلا.

واتفقت الفلاسفة على أن المعلوم من الحق سـبحانه هو السلوب والاضافات.

الحجة الرابعة : ثبت فى علم «علم المنطـــــق» أن الوجـوب والامتنـاع والامكـان كيفيـات لنسب المحمـولات الى الموضوعات. مثلا : اذا قلنا : «الانسان يجب أن يكون حيوانا» فالانسـان هو الموضـوع ، والحيـوان والحيـوان هو المحمـول ، وثبـوت الحيـوان للانسـان هو النسـبة. وهى المسماة بالرابطـة. ثم هـذه النسـبة موصـوفة بـالوجوب. وهذا الوجوب كيفية لهذه النسبة. وهذا كلام حق معقول.

اذا عـرفت هـذا فنقـول : اذا قلنا : «يجب أن يكـون البارى تعالى موجودا» فالبـارى هو الموضـوع ، والموجـود هو المحمـــول ، واســـناد الموجـــود الى تلك الحقيقة هو الرابطة. والوجوب كيفية لهذه النسبة والرابطة. واذا كـان الأمر كذلك ، لم يصر اثبات وجوب الوجود [6] فى حق الله تعالى معقولا ، الا اذا قلنا : ان حقيقته مغايرة لوجوده.

الحجة الخامسة : احتج «أبو على بن ســينا» على أن وجـود الممكنـات مغـاير لماهياتها بـأن قـال : «يمكننا أن نعقل هذه

---

(6) اثبات الوجود : ا

الماهيات عند ما نشك فى وجودها ، الى أن يقوم البرهان على كونها موجـودة. والمعلـوم غـير ما هو غـير معلـوم. فماهياتها مغايرة لوجوداتها. فكذا هاهنا يمكننا أن نعقل أن إله العالم ما هو؟ وموجد الممكنات ما هو؟ حـال ما نشك فى وجوده الى أن يثبت بالبرهان كونه موجودا. والمعلـوم غير ما هو غير معلوم. فهذا يقتضي أن تكـون حقيقته غـير وجوده».

واعلم : أنه يمكنه أن يجيب عن هـــذا الوجه بفـــرق لطيف.

الحجة السادسة : هاهنا مقدمة ســـلم «أبو على بن سـينا» وأكـثر العقلاء صـحتها واسـتقامتها. وهى أن أفـراد النـوع الأخـير كل ما صح على واحد منها ، صح على كلهـا. وقد بنى «أبو على» على هـذه المقدمة فى كتبه الحكمية : مطالب كثيرة.

اذا عــرفت هــذا ، فنقــول : لو كــانت حقيقة البــارى تعالى هى محض الوجود ، كان كل ما كان من لـوازم ذاته ، وجب أن يكـــون حاصلا لجميع الموجـــودات. وان كـــان وجوده أخص الموجودات [7] وكل ما كـان ممتنعا على ذاته ، وجب أن يكـــون ممتنعا على ســـائر الموجـــودات ، وهو يفضى الى التنـاقض. لأنه كما أن وجـود هـذه المحـدثات للكائنات الفاسدات ، وجود ضعيف سريع الزوال والعـدم ، وجب أن يكـون وجـود الحق سـبحانه كـذلك ، وكما [8] أن وجود الحق واجب الدوام ، ممتنع التغـير ، وجب أن تكـون هــذه الموجــودات [9] الحســية كــذلك. وذلك يفضى الى التناقض. وكل ذلك باطل.

---

(7) الموجودات :
(8) ولما : ب
(9) الوجودات :

واحتج «أبو على بن سينا» على صحة قوله بأن وجود البـارى سـبحانه وتعـالى ، لو كـان صـفة عارضة لماهيته ، لكـان مفتقـرا الى تلك الماهيـة. والمفتقر الى الغـير هو الممكن لذاته. فذلك الوجود ممكن لذاتـه. والممكن لذاته لا بد له من مؤثر. والمؤثر فيه اما تلك الماهية أو غير تلك الماهية. لا جائز أن يكون المـؤثر فى ذلك الوجـود هو تلك الماهية. لأن المؤثر متقدم بـالوجود على الأثر ، فيلـزم أن تكون تلك الماهية متقدمة بوجودها ، على وجودها ، وذلك محال.

ولا جـائز أن يكـون المـؤثر فى ذلك الوجـود غـير تلك الماهية ، لأنه يلـزم أن يكـون الـواجب لذاته مفتقـرا فى وجوده الى سبب منفصل. وذلك محال والجـواب : كما أن المؤثر متقدم بـالوجود على الأثر ، فكـذلك القابل متقـدم بالوجود على المقبول. ولا نـزاع أن وجـود الممكنـات زائد على ماهياتها ، فيلزم أن تكون تلك الماهيـات القابلة لتلك الوجودات متقدمة بوجودها على وجودها. وذلك محال.

فــان قلتم : لم لا يجــوز أن تكــون هــذه الماهيــات متقدمة على وجوداتها بنفس تلك الماهيات لا بوجود آخر؟

قلنا : فلم لا يجوز أن يكـون الحـال كـذلك فى جـانب المؤثر؟

المسألة السابعة

فى

أن الله تعالى ليس بمتحيز

الحجة الأولى : ويدل عليه وجـوه. كل متحـيز منقسم وكل منقسم ممكن الوجود لذاته. فكان متحيز فهو ممكن الوجـود لذاتـه. وهـذا يسـتلزم أن كل ما لا يكـون ممكن الوجود لذاته ، وجب أن لا يكون متحيزا. أما أن كل متحيز فهو منقسم لذاته ، فهـذا بنـاء على نفى الجـوهر الفـرد. وسـيأتى الكلام عليه فى هــذه المســألة ، وأما أن كل منقسم لذاته فهو ممكن لذاته ، وذلك لأن كل منقسم فهو مـــركب ، وكل مـــركب فهو مفتقر فى تحققه الى تحقق كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزاء الشـيء غـير ذلك الشـيء فكل منقسم فهو مفتقر فى تحققه الى غـــيره ، وكل مفتقر فى تحققه الى غـــيره ، فهو ممكن لذاته. فثبت : أن كل منقسم فهو ممكن لذاته.

الحجة الثانية : انا ذكرنا فى مسألة حدوث الأجسـام : أن كل متحيز فهو محدث. فلو كان البارى تعـالى متحـيز ، لكان محدثا ، لكنه يمتنع أن يكون محدثا ، فيمتنع أن يكون متحيزا.

الحجة الثالثة : وذكرنا فى مسـألة حـدوث الأجسـام : أن كل متحيز فهو متناهى المقدار ، وكل متنـاهى المقـدار فهو محــدث ، ينتج أن كل متحــيز فهو محــدث. والبــارى تعالى ليس بمحدث ، فلا يكون متحيزا.

الحجة الرابعة : ذكرنا فى مسـألة اثبـات الصـانع : أن المتحيزات متسـاوية فى تمـام الماهية ، فلو كـان البـارى تعالى متحيزا ، لكانت

ماهيته مسـاويه لسـائر الماهيـات فى تمـام الماهية ، ولو كان كذلك لافتقر فى اختصاصه بصفات الالهية الى مرجح ومخصص. وذلك محال. فالقول بكونه متحيزا محال.

الحجة الخامسة : لو كان جسما ، لكان منقسما. فاما أن يقوم علم واحد وقدرة واحدة بجميع تلك الاجزاء. وهذا محال. لامتناع حاول الصفة الواحدة فى المحال المتعـددة ، واما أن يقوم بكل واحد من تلك الأجـزاء علم على حـدة وقــدرة على حــدة ، فيكــون كل واحد من تلك الأجــزاء موصوفا بجميع صفات الالهية ، فكان هذا تصـريحا باثبـات الآلهة الكثيرة. وذلك محال ـ على ما سيأتى بيانه.

الحجة السادسة : لو كــان جســما ومتحــيزا ، لكــان مساويا الأجسام فى كونه متحيزا وجسما وبعد هذا اما أن يكون مباينا لها فى أمر ذاتى واما أن لا يكـون. فـان باينها فى أمر ذاتى ، كــانت الجســمية الــتى بها المشــاركة ، مغايرة لذلك الأمر الّذي حصـلت به المباينـة. فكـانت ذاته مركبة من جزءين ، بهما قوام حقيقته. وكل ما كان كـذلك ، فهو ممكن الوجود لذاته ، فيلزم أن يكون واجب الوجـود لذاته ، ممكن الوجود لذاتـه. هـذا خلـف. وأما ان لم يـبين هــذه الأجســام المحدثة فى وصف ذاتى أصلا ، لــزم من حدوث هذه الأجسام وقبولها للعفونة والفسـاد ، أن يكـون كل جسم كذلك ـ تعالى الله عنه علوا كبيرا.

الحجة السـابعة : لو كــان جســما لكــان مركبا من الأجزاء. وتلك الأجـزاء اما أن تكـون متسـاوية فى الماهية أو مختلفة فى الماهية. فان فان كـان الأول فكما صح فى الجـزء الفوقـانى أن يكـون فـوق ، صح فى السـفلانى أن يكون فوق. فاختصاص كل واحد منهما بما له من

الترتيب والوضع ، يكون أمرا جائزا ومفتقر الى المخصص والمـرجح ، فيكـون ذلك الجسم ــ لا محالة ــ مفتقـرا الى المركب والمؤلف. وما كـان كـذلك امتنع أن يكـون صـانعا للعــالم. وأما الثــانى وهو أن تكــون تلك الأجــزاء مختلفة بالماهية ، وكل واحد من تلك الأجزاء المفروضة تكــون له طبعية واحــدة وخاصــية واحــدة ، فالــذى يصح أن يكــون ممسوس [1] يمين الجزء الفرد من تلك الأجزاء ، صح أيضا أن يكون مموس يساره. وبالضـد. واذا كـان كـذلك ، كـان التفـرق على تلك الأجـزاء جـائزا. واذا كـان كـذلك ، فتلك الأجزاء قد تركبت واجتمعت ، مع جــواز أن تكـون متفرقة متباينـــة. ومــتى كــان الأمر كــذلك ، افتقــرت فى تألفها وتركبها الى المؤلف والمـركب. وكل ذلك على خـالق كل العالم محال.

الحجة الثامنة : انه لو لم تكن الجسمية والتنـاهى فى المقدار مانعا من الالهية ، لتعذر القدح فى إلهية الشـمس والقمر ، لأنه لا ســبيل لنا الى القــدح فى إلهية كل واحد منهما ، الا لكونه جســـما مركبا من الأجـــزاء متناهيا فى القدر ، فاذا جوزنا كون الاله تعـالى جسـما متناهيا ، انسد هذا الطريق. فلا يمكننا القدح فى إلهية الشمس والقمر ، ولما كـان ذلك بـاطلا ، علمنا أن القــول بــأن الاله تعــالى جسم : قول باطل.

---

(1) محسوس :

المسألة الثامنة

فى

أنه تعالى ليس فى مكان ولا فى جهة

أعلم : أن كثــيرا ممن يثبت كونه تعــالى فى الجهة ، يــزعم أن كل موجــودين متحــيزين [1] فلا بد وأن يكــون أحدهما ساريا فى الآخر ، مثل العرض والجوهر ، أو يكون مباينا عن الآخر فى الجهة ، مثل موجودين يكون كل واحد منهما قائما بالنفس. ويـدعى أن العلم بـأن كل موجـودين فلا بد وأن يكونا على أحد هذين القسـمين علم ضـرورى ، فان العلم بامتناع وجود موجودين ، لا يكون أحدهما ساريا فى الآخر ، ولا مباينا عنه فى الجهة : علم ضروري بـديهى ، لا يقبل الشك واعلم : أنا نحتــاج الى أن نــبين أن هــذه المقدمات [2] ليست بديهية. والّذي يدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان العلــوم البديهية لا يجــوز وقــوع الاختلاف فيها للجمع العظيم. فلو كان وقوع هذه المقدمة بـديهيا ، لامتنع اطبـاق الجمع العظيم على انكـاره. ونـرى جمهــور الأذكيــاء من العقلاء متفقين على بطلان هــذه المقدمة ، فــان اثبــات الجهة لله تعــالى ، لم يقل به الا الحنبلة والكرامية. وأما كل من سواهم فهم متفقون على أن ذاته ســبحانه وتعـالى مــنزه عن الاختصــاص بــالحيز والجهة ، نظهر أن هذه المقدمة لبست بديهية.

---

(1) موجودين فلا بد : ا

(2) المقدمة : ب.

الحجة الثانية : ان صريح العقل يشهد بأن زيدا وعمرا وخالدا ، يشتركون فى معنى الانسـانية ، ويمتـاز كل واحد منهم عن الآخر بطوله وقصـره وسـواده وبياضـه. وما به المشاركة مغاير لما به المباينة. فاذن مفهوم الانسـان من حيث انه انسان مغاير للطول والقصر ، ولكونه هنا وهناك ، ولكونه أسود أو أبيض. ثم الانسان من حيث انه انسان ، اما أن يكون له قـدر معين وحـيز معين ، واما أن لا يكـون كذلك. والأول والأول باطل. والا لما كان مشـتركا فيه بين الأشـخاص ذوات الأحيـاز المختلفة ، والمقـادير المختلفـة. فثبت : أن الانســـان من حيث انه انســـان ليس له قـــدر معين ولا حـــيز معين ولا شـــكل معين. واذا كـــان كـــذلك فالتفتيش قد أخـرج من المحسـوس ما ليس بمحسـوس. فكيف يبعد فى خالق كل المحسوسـات ، أن يكـون منزها عن الشكل والقدر والخير؟

فـان قيل : الانسـان من حيث انه انسـان لا وجـود له فى الخارج ، بل فى العقل. ونحن ندعى أن كل موجودين فى الخارج ، فلا بد وأن يكون أحدهما ساريا فى الآخر ، أو مباينا منه فى الجهة. فأين أحد المتباينين عن الآخر؟

قلنا : نحن لا نسـتدل بهـذا الكلام على وجـود موجـود فى الخـارج ، مـنزه عن المقـدار والجهة ، بل غرضـنا منه أنه يمكننا أن نعقل أمرا من الأمور ، مع أن العقل لا يثبت له تعـالى جهة ولا قـدرا. وقد ثبت لنا بهـذا الـدليل : هـذا القدر. واذا لم يكن تصور مثل هذا الموجـود مسـتبعدا فى العقل ، فبعد ذلك ادعاء أن هذا الموجود ، هل هو موجــود خارج الذهن أو لا يكون؟ موقوفا على دليل منفصل.

الحجة الثالثة : انا ندرك المبصرات بـالقوة الباصـرة ، ثم الخيال لا يمكنه أن يتخيل للقوة الباصرة كيفية وشكلا ، بل الخيال يستحضر المتخيلات أشكالا وصورا ، ويعجز عن أن يستحضر لنفسه صورة وشكلا ، فذات الـوهم والخيـال من أصدق الدلائل على انه لا يجب أن يكون لكل

موجود صورة وشكل ، لأنه لا صورة عند الخيال من نفسه ولا شكل عند الوهم من نفسه.

الحجة الرابعة **:** ان أجلى [3] العلـــوم البديهية الأولية : أن النفى والاثبات لا يجتمعـان ولا يرتفعـان. وهـذا العلم لا بد وأن يكون مسبوقا بتصـور معـنى النفى والاثبـات. فهل يتمكن العقل من أن يقـــول : ان معـــنى النفى لا بد وأن يكون ساريا فى معنى الاثبات أو مباينا عنه بالجهة والحـيز ، بل هـــذا الحكم ممتنع لذاتـــه؟ فعلمنا : أن استحضـــار متصــورين فى العقل بحيث لا يكــون أحــدهما ســاريا فى الآخر ، أو مباينا عنه بالجهة أمر جائز.

الحجة الخامسة : ان صــريح العقل يشــهد بــأن كل موجودين يفرضان. فاما أن يكون أحدهما ساريا فى الآخر ، او مباينا عنه فى الجهة ، أو لا سريا في الآخر ، ولا مباينا عنه بالجهة. وهذا القسم الثالث لا شك أنه حاصل بحسب القسـمة العقليـة. واذا رجعنا الى أنفسـنا لم نجد البتة فى عقولنا نبوة عن اثبات هـذا القسم الثـالث ، بل نجد العقل متوقفا فيه بالنفى [4] والاثبـات ، طالبا للحجة على الجـزم باثباته ، [5] الجـزم بامتناعـه. فعلمنا أن امتنـاع هـذا القسم ليس من الأوليات.

الحجة السادسة : ان عقلنا يشير الى ماهيـات. مع أنا نعلم بالضـــرورة : أن ليس لتلك الماهيـــات أحيـــاز ، ولا جهات. فان ماهيات الأعداد مثل مسـمى الواحد ومسـمى الاثنين ، وكذا مسمى مراتب الأعداد ، أمور يدركها العقل. ولا يمكنه أن يحكم على ماهية الواحد من حيث انه واحد ، بــأن مكانه هو موضع كــذا ومقــداره هو مقــدار كــذا ، بل يعقل العقل هذه الماهيات ، ولا يعتبر معها البتة لا مقــدارا ،

---

(3) آجل : ا
(4) بين : ب
(5) أو : ا

ولا شكلا ، ولا مكانا ، ولا حيزا. فثبت بمجموع هذه الوجوه : أن أن العقل من حيث انه هو ، لا يستبعد تصـور معقـول حال ما لا يعتبر له مكانا ولا جهة ولا قدرا ولا شكلا. فثبت: أن العلم بما تناع هذا الموجود ليس من العلوم البديهية.

المقدمة الثانية : ان مرادنا بقولنا : ان الشـــــــيء الفلانى مختص بالمكـان والجهة ، أنه يمكن أن يشـار إليه اشـارة حسـية بأنه هنا أو هنـاك. ولا شك أن العـالم فى المكـان والجهة بهـذا التفسـير ، فلو كـان البـارى تعـالى مختصا بالمكان والجهة بهذا التفسير ، لم يخل الحـال من أحد أمرين. وهو اما أن يكون البارى تعالى مماسا للعالم ، أو محاذيا لـه. فأما أن يكـون البـارى تعـالى مشـارا إليه بحسب الحس بأنه هنا أو هنــاك ، مع أنه لا يكــون مماسا للعالم ولا محاذيا له فهذا غير معقول.

المقدمة الثالثة : ذهب الســـــواد الأعظم من العقلاء الى أنه تعالى منزه فى وجوده عن المكان والحيز والجهة : وقالت «الكرامية» : انه مختص بجهة فوق. وهذا القـول بحسب القسمة العقلية يحتمل ثلاثة أوجه :

أحدها : أن يقال : انه مماس للعرش.

وثانيها : انه مباين للعرش ببعد متنـاه ، وأكـثر طوائف «الكرامية» قائلون بأحد هذين القولين.

وثالثها : أن يقـال : انه تعـالى مبـاين للعـرش ببعد لا نهاية له. وهذا هو قول «الهيضمية» واعلم : أن هذا القول اما أن يكـون نفيا لكونه تعـالى فى الجهة ، أو يكـون قـولا غير معقول. وذلك لأنه اذا كان العـالم فى أحد الجـانبين ، وذات البـارى تعـالى فى الجـانب الآخر ، كـان البعد بينهما محصورا. والقول بأن ما لا نهاية له محصور بين حاصــرين ، لا يقوله من يفهم معانى هذه الألفاظ.

واذ قد لخصــنا هــذه المقــدمات. فلــنرجع الى ذكر الدلائل :

الحجة الأولى : كل ما كــان فى جهة فاما أن يكـــون غير محتمل للقسمة ، واما أن يكون محتملا للقسمة. فان لم يكن محتملا للقسمة ، مع أنه مشار إليه بحسب الحس ، كـان فى الصـغر والحقـرة كـالجوهر الفـرد. والخصـوم وافقـوا على أنه يجب تنزيه الله تعـالى عن هـذه الصـفة. وأما ان كـان مشـارا إليه مع أنه محتمل للقسـمة ، كـان جسـما مركبا من الأجـزاء والأبعـاض. وحينئذ يرجع الكلام الى المسألة الأولى ولهذا اسر اتفق أصـحابنا على أن كل من أثبت الله تعالي فى الحـيز والجهة ، لا بد وأن يعـترف بكونه مركبا من الأجزاء والأبعاض.

واعلم : أن أصحابنا عبروا عن هذه الدلالة بأن قالوا : او كان فى جهة فوق ، لكان اما أن يكون أكبر من العرش ، أو مساويا له. أو اصغر منه. فان كـان أكـبر من العـرش كان القدر المساوى منه العـرش ، مغـايرا للقـدر الفاضل منه من العرش. فيكون مركبا من الأجزاء والأبعاض ، وان كــان مســاويا للعــرش ــ وثبت أن العــرش منقسم من الأجزاء والأبعاض ـ كان المساوى له فى المقدار منقســما ، مركبا من الأجزاء والأبعاض. وان كان أصغر من العــرش ، فاما أن يكــون قد بلغ في الصــغر الي أن كــان مســاويا للجوهر الفـرد ، والجـزء الّـذي لا يتجـزأ ، فيكـون فى غاية الصغر والحقارة ـ وجل ربنا عن ذلك باتفاق العقلاء ــ واما أن يكون أكبر من الجوهر الفرد ، ويعـود القـول بـالتركيب والقسمة.

واعلم : أن على قول من يقول : كل متحيز فهو قابل للقسمة أبدا ، لا نحتج الى ذكر هذا التقسـيم ، بل نقـول : كل ما كــــان مشــــار إليه بحسب الحس ، فانه لا بد وأن يتميز يمينه عن يســاره وقدامه عن ورائه وفوقه عن تحته ، فيكـون منقسـما مركبا من الأجـزاء وإلا بعض وذلك مما بينا امتناعه فى المسألة السابقة.

الحجة الثانية : كل ما كان مشــارا إليه بحسب الحس ، فانه لا بد وأن يتمــيز يمينه عن يســاره. فهو متنــاه من جميع الجـوانب. وكل ما كـان متناهيا من جميع الجـوانب ، فهو محدث. وانما قلنا : ان كل ما كان مشـار إليه بحسب الحس فهو متناه من جميع الجوانب لوجهين :

الأول : البرهان المذكور وفى مسألة حدوث الأجسام على تنـاهى الأبعـاد. وذلك هو العمـدة القوية الـتى لا ريب فيها.

الثـانى : انه تعـالى لو كـان غـير متنـاه ، لكـان اما أن يكون غير متناه من جميع الجـوانب ، أو بعض الجـوانب. لا جائز أن يكون غير متناه من جميع الجوانب. لأن على هـذا التقدير ، يلزم أن يكون العالم سـاريا فى ذات الله تعـالى وحـالا فيـه. ويلـزم : أن تكـون ذاته مخالطة للقـذورات ــ تعالى الله عن هذا المقال ، وعن هذا الوهم والخيال ــ ولا جـائز أن يقـال : انه غــير متنــاه من بعض الجهــات دون البعض. وذلك لأن الجــــانب المتنــــاهى من ذاته ، اما أن يكـون مسـاويا للجـانب الآخر ــ الّـذي هو غـير متنـاه فى الحقيقة والماهية ــ واما أن لا يكونا متسـاويين. فـان كـان الأول فكل شـيئين متسـاويين من جميع الوجـوه ، فكل ما يصح على أحــدهما يصح على الآخر ، فيلــزم ان يقــال : الجــانب الّــذي هو غــير متنــاه ، يصح أن ينقلب متناهيا ، والجانب الّذي هو متناه يصح أن ينقلب غير متنـاه فيكــون الفصل والوصل والـتركيب والتفـرق جـائزا على ذات الله تعـالى ، فيفتقر ذلك التـأليف الى مؤلف ، وذلك الـتركيب الى مركب. وذلك على خالق العالم محال ممتنع. واما ان كان الجانب المتناهى مخالفا فى الماهية للجانب الّذي هو غير متناه ، فكل ذات كـانت مركبة من اجـزاء مختلفة فى الماهية والطبيعة ، فلا بد وأن ينتهى فى ذلك التركيب الى أجــزاء يكــون كل واحد منها فى نفسه بســيطا خاليا من الـتركيب فـالجزء الواحد من تلك الاجـزاء البسـيطة لا بد وأن يماس بيمينه شيئا ، وبيساره شيئا آخر

ذلك الّذي ماسه بيمينه يمكن أن يماسه بيساره ، وبالضد. واذا كان ذلك جائزا كان التفـرق على تلك الاجـزاء جـائزا. فحينئذ يكون التـأليف والـتركيب والتفـرق جـائزا على تلك الأجزاء ومتى كان الأمر كذلك ، افتقر تأليفها وتركيبها الى مؤلف ومركب. وكل ذلك محال.

نثبت بما ذكرنا : أنه تعالى لو كان مشـارا إليه بحسب الحس ، لكان متناهيا من جميع الجوانب. ونقول : انه متى كان كذلك ، وجب أن يكون محـدثا. وذلك لأن كل ما كـان متناهيا من جميع الجوانب ، كان وجوده أزيد مما وجد ، أو أنقص مما وجد ـ جائزا ـ واذا كان كـذلك ، كـان اختصاصه بـذلك القـدر المعين من الجـائزات ، مفتقـرا الى مخصص ومقدر. وذلك على خالق العالم محال.

وأيضا اذا كان متناهيا من كل الجوانب ، لم يكن فـوق كل الموجـــودات. لأن فوقه أمكنة خالية عنـــه. فلم يكن فوق لكل. والخصم ينكر ذلك ولا يرضــاه. فثبت : أن كونه تعالى مشارا إليه بحسب الحس : محال.

الحجة الثالثة : لو كـــان ذاته مختصا بمكـــان وجهة ، لكـان اما أن يصح عليه أن يخـرج منها ، أو لا يصـح. فـان صح لزم كونه محلا للحركة والسكون. وكل ما كان كـذلك كان محدثا ـ على ما بيناه فى مسـألة حـدوث الأجسـام ــ وان تعذر عليه الخروج منها ، كان كـالزمن المقعد العـاجز عن الحركـــة. وذلك صـــفة نقص. وهو على الله تعـــالى محال.

الحجة الرابعة : وهو انه تعـــالى لو كـــان فى مكـــان وجهة. فهذا المكان الّـذي حكم الخصم بأنه تعـالى فيه اما أن يكون موجودا ، أو معدوما. فان كـان موجـودا فالبـارى تعالى مختص بالمكان والجهة من الأزل الى الأبد ، فحينئذ كان ذلك المكـان موجـودا مع الله فى الأزل. وهو محـال. لان ذلك المكان لما كان موجودا ، وكـان قـابلا للقسـمة ، كان ذلك عين الجسم فكان هذا قولا بقدم الأجسام.

وأيضا : المكان لا يفتقر فى وجوده الى المتمكن. لأن الخلاء جائز بالاتفاق ، وأما البـارى تعـالى فانه عند الخصم يمتنع وجـوده فى غـير الحـيز والجهـة. فعلى هـذا يكـون البارى تعالى مفتقرا فى وجوده وتحققه الى وجود المكان ، ووجود المكان غنيا عنه ، فكان تعـالى على هـذا التقـدير ممكنا لذاته ، مفتقرا الى غيره. وكـان المكـان واجبا لذاته غنيا عن غيره ، فكان المكـان أولى بـأن يكـون هو الاله ــ سبحانه وتعالى ــ والاله أولى بـأن يكـون العبـد. وكل ذلك ساقط من القول.

وأما : ان قيل : بأن المكان الّـذي حكم الخصم بكونه تعالى حالا فيه ، معدوم صـرف ونفى محض. فهـذا محـال من القول. لأن النفى المحض والعـدم الصـرف لا تخصص له ولا تعين له ، وما كـان كـذلك اسـتحال القـول بحصـول الموجود فيه فثبت : أن القول بحصول البـارى تعـالى فى المكان محال.

فان قيل : فهذا الاشـكال بعينه وارد فى كـون الجسم فى المكان.

قلنا : المـراد بكـون الجسم فى المكـان كونه بحيث يمكن الاشـارة الى كل واحد من جوانبه بأنه غـير الآخر ، وبأنه متصل به وممـــاس لـــه. ويرجع حاصل كونه فى المكان والجهة الى مقداره واتصال بعض أجزائه بـالبعض. فـان أردتم بقـولكم : «الله تعـالى فى المكـان» : هـذا المعنى. كان هذا تصـريحا بكونه تعـالى مركبا من الاجـزاء والأبعاض. وحينئذ يرجع الكلام الى المسألة الأولى.

الحجة الخامسة : الأحيـاز والجهـات اما ن تكـون متسـاوية فى الماهية ، أو مختلفة فى الماهيـة. فـان كـان الأول لزم من صحة اختصاص البارى تعالى ببعض الأحيـاز ، صحة اختصاصه بسائر الأحياز ، بدلا عن ذلك الحيز ، واذا كان حصوله فى كل واحد منها بدلا عن الآخر ،

أمرا جائزا ، كان حصوله فى بعض تلك الاحياز امرا جـائزا ـ فيفتقر ذلك الاختصـاص الى المخصص وهو على القـديم محـــال. وأما ان قلنا بـــأن الاحيـــاز مختلفة فى الماهية والحقيقة ، فلعل خاصــــية بعض تلك الاحيــــاز ، اقتضى حصــول ذات الله تعــالى فيه ، وخاصــية بعضــها اقتضى امتناع حصول ذات الله فيه.

فنقـول : هـذه الأحيـاز أشـياء متباينة بالعـدد ومتباينة بالماهية ، ولكل واحد منها خاصــية معينة وصــفة معينــة. فهى اشياء موجـودة قائمة بأنفسـها ، موجـودة فى الأزل. فاذا كانت هذه الأحياز غـير متناهية ، كـان قد وجد مع الله تعالى فى الأزل : موجودات قائمة بالنفس ، غير متناهيــة. وذلك لا يرتضــيه المســلم [6] فثبت : أن القــول بــأن الله تعالى فى الجهة محال.

الحجة السادسة : العالم كره. واذا كان كذلك ، وجب أن لا يكــون فى الجهة أصــلا. انما قلنا : ان العــالم كــرة. وذلك لأنا اذ ارصدنا كسوفا قمريا. فـاذا وجـدناه فى البلاد الشـــرقية فى أول الليل ، وجـــدناه فى البلاد الغربية فى الآخر الليل. فعلمنا : أن أول الليل فى المشـرق ، هو آخر الليل بعينه فى المغرب. وذلك يدل على أن العالم كرة.

اذا ثبت هـذا فنقـول : الجهة الـتى فـوق رأسـنا ، هى بعينها أسفل لأولئك الـذين يكونـون على ذلك الوجه الآخر من الأرض. فلو كان تعالى فوقا لنا ، لكان أسفل بالنســبة الى سـكان ذلك الجـانب الآخر من الأرض. ولو كـان فوقا لهم ، لكـان أسـفل بالنسـبة إلينـا. فثبت : أنه لو كـان فى جهة لوجب أن يكون أسـفل بالنسـبة الى بعض الجـوانب. ولما كـــان ذلك بـــاطلا ، ثبت : أنه يمتنع كونه تعـــالى فى المكان والجهة.

احتج الخصم بالعقل والنقل.

(6) الخصم المسلم : ب.

أما العقل : فهو أنه تعـالى لا بد وأن يكـون فى حـيز وجهة. واذا ثبت هذا ، وجب أن يكون فى جهة الفوق.

أما المقام الأول : وهو أنه تعـالى فى الحـيز والجهة ، فاحتجوا عليه بوجهين :

الأول : ان كل موجـودين. لا بد وأن يكـون أحـدهما ساريا فى الآخر ، كالعرض السارى فى الجوهر ، أو يكـون مباينا عنه بالجهة ، كالجسمين. والعلم بذلك ضرورى.

والثانى : ان الجسم مختص بالحيز والجهة. وانما كان كذلك ، لأنه قـائم بـالنفس. والله ــ تعـالى ــ يشـاركه فى كونه قائما بـالنفس ، فـوجب أن يكـون مشـاركا له فى الحصول فى الجهة.

وأما المقام الثـانى : وهو أنه تعـالى لما ثبت أنه يجب أن يكـون فى الجهـة. ونقـول : يجب أن تكـون تلك الجهة هى جهة فوق فيدل عليه وجهان :

الأول : ان أشـرف الجهـات جهة فـوق ، وتخصـيص أشـرف الجهـات بأشـرف الموجـودات ، هو المناسب المعقول.

والثانى : ان الخلق بمجرد طباعهم وقلوبهم السـلمية يرفعـون الأيـدى الى جهة العلو ، عند الـدعاء والتضـرع. وذلك يدل على أن فطرتهم تشهد بـأن معبـودهم فى جهة العلو.

وأما النقل : فهو الألفـاظ الموهمة لاثبـات الجهـة. كقوله تعالى : (**الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى**) (7) وقوله تعالى : (**وَهُوَ الْقـاهِرُ فَـوْقَ عِبـادِهِ**) (8) : وقوله تعـالى : (**يَخافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ**) (9)

---

(7) طه 5
(8) الأنعام 61
(9) النحل 5

والجـــواب عن الشـــبهة الأولى : لا شك أن قســـمة العقل تقتضى انقسام الموجودات الى ثلاثة أقسام. وذلك لأن كل موجودين فاما أن يكـون أحـدهما سـاريا فى الآخر أو مباينا عنه بالحيز والجهة ، أو لا ساريا فيه ولا مباينا عنه بـالحيز. فـان ادعيتم أن القسم الثـالث ممتنع الوجـود ــ والعلم بامتناعه ضـرورى ــ فقد ابطلنـاه. وأن سـلمتم أن ابطـال هـذا القسم الثـالث ليس معلوما بالضـرورة ، بل بالدليل. فنقول : قـولكم : ان كل موجـودين اما أن يكـون أحدهما ســاريا فى الآخر ، أو مباينا عنه بالجهة ، انما يصح عليه ، لو ثبت فساد القسم الثالث. فـانكم اذا أثبتم فسـاد القسم الثالث بهذه المقدمة ، وقع الدور. فيكون ساقطا.

وأما الجواب عن الشبهة الثانية : فنقول : لم لا يجـوز أن يكـــون كـــون [10] الجسم مختصا بـــالخير والجهة بذاته المخصوصة لا لوصف آخــر؟ وذلك لأن اختصــاص الــذات بالصفة. لو كان لأجل صفة أخرى ، لـزم التسلسـل. فلا بد من الانتهـاء الى ما يكـون ثابتا له لذاتــه. فلم لا يجـوز أن يكون كون الجسم مختصا بالحيز والجهة من هذا الباب؟

والجواب عن الشـبهة الثالثة : وهى قـولهم : أشـرف الجهات جهة العلو ـ

فنقول : هذا الكلام ساقط من وجوه :

الأول : ان هذا الكلام مقدمة خطابية ، فلا يلتفت إليها فى العقليات.

والثانى : انا قد بينا أنه لما كان العالم كرة ، كـان كل جهة يشار

---

(10) لكل : ا

إليها فهى وان كانت فوق بالنسبة الى البعض ، لكنها تحت بالنسبة الى الباقين.

والثالث : انه اما أن يقال : لا نهاية لامتداد ذات الله من جهة العلو ، أو يكون لامتداد ذاته نهاية. فان كان الأول لم يفرض فى ذاته نقطة ، الا وفوقها نقطة أخرى. ولا شيء يفرض فيه الا وهو سفل ، لا علو مطلق. وان كان الثانى افترض فوق طرفه العلوى ، خلاء. فكان ذلك الخلاء أعلى منه ، ولم يكن علوا مطلقا.

والرابع : ان الشرف الحاصل بسبب العلو بالجهة ، يكون حاصلا للحيز والجهة بالذات ، ويكون حاصلا للتمكن بالعرض ، بسبب أنه حصل فى ذلك المكان. فحصول هذا الشرف للمكان والجهة ، أتم مما [11] للمتمكن. فلو كان البارى تعالى حاصلا فى الجهة ، لزم أن يكون المكان أشرف فى هذا الباب من البارى تعالى. وهو محال.

وأما الجواب عن الشبهة الرابعة : فهو أنه لو كان رفع الأيدى الى السماء ، يدل على كون المعبود فى السماء ، لوجب أن يدل وضع الجبهة على الأرض على أنه فى الأرض. ولما بطل ذلك ، فكذا ما قالوا :

وأما الجواب عن الوجوه النقلية : فاعلم أن هاهنا قانونا كليا وهو : أنا اذا رأينا الظواهر النقلية معارضة للدلائل العقلية. فان صدقنا هما معا ، لزم الجمع بين النفى والاثبات ، وان كذبنا هما معا ، لزم رفع النفى والاثبات ، وان صدقنا الظواهر النقلية ، وكذبنا الشواهد [12] العقلية القطعية ، لزم الطعن فى الظواهر النقلية

(11) ما : ا
(12) الدلائل : ب

أيضا. لأن الدلائل العقلية أصل للظواهر النقليـة. فتكـذيب الأصل لتصـحيح الفـرع يفضى الى تكـذيب الأصل والفـرع معا ، فلم يبق الا أن تصـــدق الـــدلائل العقلية ويشـــتغل بتأويل الظواهر النقلية ، أو يفـوض علمها الى اللـه. وعلى التقـــديرين فانه يظهر أن الظـــواهر النقلية ، لا تصـــلح معارضة للقواطع [13] العقلية. فهـذا هو القـانون الكلى فى هـــذا البـــاب. ومن أراد الاستقصـــاء فى تأويل الظـــواهر الواردة فى القرآن والأخبار فعليه بكتاب «أسرار التنزيل ، وأنوار التأويل»

---

(13) للقوانين : ا

المسألة التاسعة

فى

أنه تعالى يستحيل أن تحل ذاته [1] فى شيء

ويستحيل أن تحل صفة من صفاته فى شيء

اعلم : أن النصارى يـذكرون الحلـول تـارة ، والاتحـاد أخــرى. وكلامهم فى غاية الخبــط. ونحن نــذكر تقســيما مضبوطا فنقول : القوم اما أن يقولوا بالحلول أو بالاتحــاد ، أما لـذات الله تعـالى أو لصـفة من صـفاته. اما بالنسـبة الى روح عيسى عليهالسـلام ، أو بالنسـبة الى بدنـه. واما أن لا يقولــوا بشــيء من ذلك ، بل يقولــوا : انه تعــالى اعطاه قدرة على خلق الأجسام والحياة وعلما بالمغيبات. واما أن لا يقولوا بذلك أيضا ، بل يقولوا : انه تعالى سـماه ابنا على ســبيل التشــريف ، كما ســمى ابــراهيم ـــ عليهالسلام ـ خليلا على سبيل التشريف فهذه هى الوجوه التى يحتملها كلامهم.

ونقـول : أما القـول بـالحلول فهو باطـل. لأنه تعـالى لوحل فى شيء. لكان اما أن يحل مع وجوب أن يحل ، أو مع جواز أن يحل والأول باطل لوجهين :

الأول : ان ذلك يقتضي اما حــدوث الحــال ، أو قــدم المحل وكلاهما محالان.

والثـانى : انه لما حل مع وجــوب أن يحل ، كـان ذاته مفتقــرة الى ذلك المحــل. والمفتقر الى الغــير ممكن بالذات.

وأما القسم الثانى ـ وهو أنه تعالى يحل من جــواز أن يحل ـ

---

(1) فى ذاته شيء : ب.

فهـذا أيضا باطـل. لأن المعقـول من الحلـول كـون الحـال مفتقرا الى المحل ومحتاجا إليه. واذا لم يوجد هذا المعنى ، لم يتحقق معنى الحلول.

فـان قيل : لم لا يجـوز أن يقـال : انه حل مع وجـوب أن يحل. قوله : «يلزم اما قدم المحل أو حدوث الحال»

قلنا : لا نسلم ولم لا يجـوز أن يقـال : ان ذاته يـوجب لذاته الحلول فى المحل ، بشرط وجود ذلك المحل. وقبل وجود المحل لم يكن شرط هذا الاقتضاء حاصلا ، فلا جرم لم يحصل هذا الحلـول. وبعد وجـود المحل ، حصل شـرط هـذا الاقتضـاء ، فلا جـرم حصل هـذا الحكم على سـبيل الوجوب.

وأيضا : فلم لا يجـوز أن يقـال : المحل يـوجب كونه تعالى حالا فيه. وعند وجود هذا المحل ، وجب هذا الحلول ، وقبل وجوده ، لا يجب؟

الجـواب : الفـرق بين الحـال والمحل انما يظهر من حيث ان الحال مفتقر الى المحل. والمحل غنى عنه. فـان حصل هذا المعـنى ، لـزم أن يكـون واجب الوجـود لذاته ، مفتقـرا الى الغـير ، فيكـون الـواجب لذاته ممكن الوجـود لذاته. هذا خلـف. وان لم يحصل هـذا المعـنى ، لم يحصل مسمى الحلول. واما القول بالاتحـاد فهو أيضا باطـل. لأن الشيئين اذا اتحدا ، فهما حال الاتحاد ان كانا باقيين ، فهما اثنان لا واحد. وان عدما معا كان الحاصل ثالثا مغايرا لهما ، وان بقى أحـدهما وفـنى الآخر امتنع الاتحـاد أيضا لان الموجود لا يكون عين المعدوم فثبت بما ذكرنا : أن القول بالحلول والاتحاد باطل.

وأما القـول بأنه تعـالى خلق فيه القـدرة على خلق الجسـم. فهـذا أيضا باطـل. لأنا سـنبين : أنه لا قـدرة لأحد على الايجاد الا الله تعالى.

وأما القــول بأنه ــ تعــالى ــ ســماه ابنا على ســبيل التشريف. فهذا البحث يصير سمعيا. واحتج النصــارى على قــولهم : بــأن عيسى عليهالســلام أحــيى المــوتى ، وأبــرأ الأكمه ، والأبرص. وهذا لا يمكن الا بالقدرة الالهية.

والجواب : لم لا يجوز أن يقـال : انه تعـالى هو الّـذي أحـيى المـوتى ، وأبـرأ الأكمه فـالأبرص ، على وفق دعائه اظهارا لمعجزته؟

ولقد ناظرت بعض النصارى. فقلت له : هل تسلم أنه لا يلــزم من عــدم الــدليل ، عــدم المــدلول؟ فقــال : نعم. فقلت له : ما الّـــذي يـــدل على أن ذات الله لم تحل فى بدن زيد ، وفى بدن عمرو ، ولم تحل فى بدن هذه الذبابة وهذه النملة؟ فقال : هذا ممتنع. لأنا انما أثبتنا هذا الحلول فى حق عيسى عليهالســـلام لأنه ظهر على يـــده احيـــاء الموتى وإبــراء الأكمه والأبــرص. فـاذا لم يظهر شــيء من هذه الأشياء على يد زيد وعمرو ، فكيف يمكن اثبــات هــذا الحلول فى حقه؟ فقلت له : انك سلمت أولا : أنه لا يلزم من عــدم الــدليل عــدم المــدلول. واحيــاء المــوتى وابــراء الأكمه والأبرص دليل حصول هذا الحلول عندكم. فلا يلزم من عدم هذا الدليل ، عدم هــذا الحلــول. فــوجب أن تبقى شـــاكا [1] فى حلـــول الله فى بـــدن هـــذه النملة ، وهـــذه الذبابـــة. وكل مـــذهب أدى الى مثل هـــذا القـــول ، فهو خسيس جدا.

وأيضا : كما ظهر احيـــاء المـــوتى على يـــدى عيسى عليهالسلام ، فقد ظهر أيضا على يدى موسى عليهالسلام لأنه قلب العصا ثعبانا ، بل هو أعجب. لأن انقلاب الخشــبة ثعبانا عظيما ، أعجب من انقلاب الميت حيـــا. فـــان دلت معجزات عيسى عليهالسلام على الحلول والاتحـاد ، فبـأن تدل معجزات موسى على هذا الحلول ــ وبالله التوفيق ــ أولى.

وبالجملة : فمــذهب النصــارى والحلولية ، أخس وأذل من أن يلتفت العاقل إليه.

---

(1) ساكتا : ر

المسألة العاشرة

فى

بيان أنه تعالى يمتنع أن يكون محلا للحوادث

المشـــهور : أن الكرامية يجـــوزون ذلـــك. وســـائر الطوائف ينكرونه. ومن الناس من قال : ان أكـثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب. وأن كانوا ينكرونه باللســان. أما المعتزلة فمـــــذهب «أبى على» و «أبى هاشـــــم» وأتباعهما : أنه تعـالى مريد بـإرادة حادثة ، لا فى محــل. وكـــاره للمعاصى والقبـــائح بكراهة محدثـــة. لا فى محل وهــذه الارادات والكراهــات. وان كــانت موجــودة لا فى محــل. الا أن صــفة المريدية والكارهية ، تحــدث فى ذات الله تعــالى. وهــذا قــول بحــدوث الحــوادث فى ذات الله تعالى.

وأيضا : اذا حضر المرئى والمسموع ، حدثت فى ذات الله تعالى صفة السامعية والمبصرية.

بلى. المعتزلة لا يطلقـــــون لفظ الحـــــدوث. وانما يطلقـون لفظ التجـدد. وهـذا نـزاع فى العبـارة. وأما «أبو الحسين البصرى» فانه يثبت علوما متجــددة فى ذات الله تعالى بحسب تجدد المعلومات.

وأما الأشعرية فـانهم يثبتـون النسخ ، ويفســرونه بأنه رفع الحكم الثابت ، أو انتهاء الحكم. وعلى التقديرين فانه اعتراف بوقوع التغير ، لأن الّذي ارتفع وانتهى ، فقد عــدم بعد وجوده. وأيضا : يقولون : انه تعالى عــالم بعلم واحد ، ثم انه قبل وقوع المعلـوم يكـون متعلقا بأنه سـيقع ، وبعد وقوعه يزول ذلك التعلق ، ويصير متعلقا

بأنه كان واقعا. وهذا تصريح بتغير هذه التعلقات. ويقولون أيضا : ان قدرته كـانت متعلقة بايجـاد الموجـود المعين ، من الأزل. فاذا وجد ذلك الشيء ، ودخل ذلك الشـيء فى الوجـــود ، انقطع ذلك التعلق ، لأن الموجـــود لا يمكن ايقاعه. فهذا اعتراف بأن ذلك التعلق قد زال. وكذا أيضا : الإرادة الأزلية كـانت متعلقة بـترجيح وجـود شـيء على عدمه فى ذلك الـوقت المعين ، فـاذا تـرجح ذلك الشـيء فى ذلك الـوقت ، امتنع بقـاء ذلك التعلق ، لأن تـرجيح المترجح [2] محال.

وأيضا : توافقنا على أن المعـدوم لا يكـون مرئيا ولا مسموعا ، فالعالم قبل أن كان موجودا لم يكن مرئيا ، ولا كـانت الأصـوات مسـموعة. واذا خلق الألـوان والأصـوات صـارت مرئية ومسـموعة. فهـذا اعـتراف بحـدوث هـذه التعلقـات. ولو أن جـاهلا الـتزم كـون المعـدوم مرئيا ومسموعا ، قيل له : الله تعالى هل كان يرى العالم وقت عدمه معدوما ، أو كان يراه. وجودا؟ لا سـبيل الى القسم الثـانى. لأن رؤية المعـدوم. موجـودا غلـط. وهو على الله تعالى محال. ثم اذا أوجده فانه يراه. موجـودا لا معـدوما. والا عاد حديث الغلط. فعلمنا : أنه تعالى كان يرى العـالم وقت عدمه معدوما ، ووقت وجوده موجودا. وهـذا يـوجب ما ذكرناه.

وأما الفلاسفة : فهم مع أنهم أبعد الناس فى الظـاهر عن هـذا القـول ، هم قـائلون بـه. وذلك لأن مـذهبهم : أن الاضافات موجـودة فى الأعيـان. وعلى هـذا ، فكل حـادث يحدث ، فان الله تعالى يكون موجـودا معـه. وكونه تعـالى مع ذلك الحادث ، وصف اضافى حدث فى ذاته.

---

(2) الراجح : ب

وأما «أبو البركـــات البغـــدادى» ــــ وهو من أكـــابر الفلاسـفة المتـأخرين ــ فانه صـرح فى كتابه «المعتـبر» باثبات ارادات محدثة ، وعلوم محدثة فى ذات الله تعالى. وزعم : أنه لا يتصــور الاعــتراف بكونه تعــالى إلها لهــذا العالم ، الا مع هـذا المـذهب. ثم قـال : «الاجلال من هـذا الجلال واجب ، والتنزيه من هــذا لتنزيه لازم» فـاذا حصل الوقوف على هذا التفصيل ، ظهر أن هذا المذهب قـال به أكثر فرق العقلاء ، وان كانوا ينكرونه باللسان.

واعلم : أن الصــفات على ثلاثة أقســام : أحــدها : صـفات حقيقية عارية عن الاضـافات. كالسـواد والبيـاض. وثانيها : الصفات الحقيقية التى تلزمها الاضـافات. كـالعلم والقـــدرة. وذلك لأن العلم صـــفة حقيقية تلزمها اضـــافة مخصوصة الى المعلوم ، وكذا القدرة صـفة حقيقية ، ولها تعلق بالمقدور. وذلك التعلق اضافة مخصوصة بين القدرة وبين المقـــــدور. وثالثها : الاضـــــافات المحضة والنسب المحضة. مثل كـون الشـيء قبل غـيره وبعد غـيره. ومثل كـون الشـيء يمينا لغـيره أو يسـارا لـه. فانك اذا جلست على يمين انسان ثم قام ذلك الانسان وجلس فى الجانب الآخر منك ، فقد كنت يمينا له ثم صـرت الآن يسـارا لـه. فههنا لم يقع التغـير فى ذاتك ، ولا فى وصـفة حقيقية من صفاتك ، بل فى محض الاضافات.

اذا عــرفت هــذا ، فنقــول : أما وقــوع التغــير فى الاضافات ، فلا خلاص عنه. وأما وقوع التغير فى الصـفات الحقيقية ، فالكرامية يثبتونه ، وســائر الطوائف ينكرونــه. فظهر الفــرق فى هــذا البــاب بين مــذهب «الكراميــة» ومذهب غيرهم.

والّـذي يــدل على فســاد قــول «الكراميــة» وجوه :

الحجة الأولى : ان كل ما كان من صفات الله تعالى ، فلا بد وأن يكون من صفات الكمـال ونعـوت الجلال ، فلو كانت صفة من صفاته محدثة ، لكان ذاته قبل حـدوث تلك الصفة خاليا عن صفة الكمال. والخالى عن صـفة الكمـال نــاقص ، فيلــزم أن ذاته كــانت ناقصة قبل حــدوث تلك الصفة فيهـا. وذلك محـال. فثبت : أن حـدوث الصـفة فى ذات الله تعالى محال.

الحجة الثانية : لو كـانت ذاته قابلة للصــفة المحدثة ، لكـانت تلك القابلية من لـوازم ذاته ، وكـانت تلك القابلية أزلية ـ وثبوت القابلية يستلزم صحة وجود المقبـول ــ فلو كـانت قابلية الحـوادث أزلية ، لكـان وجـود الحـوادث فى الأزل ممكنا. الا أن هذا محـال. لان الحـوادث ما لها أول ، والأزل لا أول له. والجمع بينهما محال.

واعلم : ان هـــذا الـــدليل مبـــنى على ثلاث مقدمات :

المقدمة الأولى : انه لو كــــانت ذاته قابلة للصــــفة المحدثة ، لكـانت تلك القابلية من لـوازم ذاتــه. والــدليل عليه : أنها لو لم تكن من اللــوازم لكـانت من العـوارض. فكانت الــذات قابلة لتلك القابلية ، فقبـول [1] تلك القابلية ان كــان من اللـــوازم ، فهو المقصـــود ، وان كـــان من العوارض ، فيفتقر الى قابلية أخـرى. ويلـزم اما التسلسل ، واما الانتهــاء الى قابلية تكــون من لــوازم الــذات. وهو المطلوب.

المقدمة الثانية : ان القابلية اذا كـــانت أزلية [2] وجب أن يكون المقبول صحيح الوجـود فى الأزل. والـدليل عليه : ان كون الشيء قابلا لغيره ، نسبة بين القابل والمقبول. والنسبة بين المنتسبين متوقفة

(1) فنقول : ب
(2) لذاته : ب

على تحقق كل واحد من المنتسبين ، فصحة النسبة تعتمد صحة وجود المنتسبين. ولما كـانت صـحة اتصـاف البـارى بـالحوادث حاصـلة فى الأزل. لـزم أن تكـون صـحة وجـود الحوادث حاصله فى الازل.

المقدمة الثالثة : ان حـدوث الحـوادث فى الأزل غـير ممكنــة. والــدليل عليــه. ما ذكرنا أنه يقتضي الجمع بين ثبوت الأزلية وبين عدمها. وكل ذلك محال.

فـان قيل : ينتقض ما ذكــرتم من الـدليلين [3] بتغـير الإضـافات ، وينتقض هـذا الـدليل بعينه بـأن القـدرة أزلية وتأثيرها فى صحة الفعل من لوازم ذاتها ، مع أنه لا صــحة للفعل فى الأزل.

والجــواب عن الأول : ان الإضــافات لا وجــود لها فى الأعيان. والا لزم التسلسل. واذا كان كذلك زال السؤال.

وأما السؤال الثانى : فجوابه : ان وجـود القـادر يجب أن يكون متقدما على وجـود المقـدور ، وأما وجـود القابل فلا يجب أن يكــون متقــدما على وجــود المقبــول. فظهر الفرق.

الحجة الثالثة : قــول الخليل عليهالســلام : (**لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ**) [4] والأفول : عبـارة عن التغـير. وهـذا يـدل على أن المتغير لا يكون إلها أصلا.

أما الكرامية. فقد احتجوا من وجهين :

الحجة الأولى : انهم أقاموا الــدلائل على أنه لا بد من الاعتراف بحـدوث الكلام والإرادة والسـامعية والمبصـرية. ثم أقاموا الدلائل على

---

(3) ما ذكرتم بتغير الاضافات : ا
(4) الأنعام 76

أنه لا بد من قيـام الصـفة بالموصـوف. وحينئذ يحصل من هذين الأصلين كونه تعالى محلا للحوادث.

الحجة الثانية : انهم قـــالوا : حصــــلت الموافقة بيننا وبين «الأشعرية» على أنه يصح قيـام المعـانى بـذات الله تعالى فى الجملـة. ولا فـارق بين المعـانى القديمة ، وبين المعـانى المحدثة ، الا فى القـدم والحـدوث. ولا يجـوز أن يكون القدم معتـبرا فى المقتضى ، لأن القـدم عبـارة عن نفى الأوليـة. وذلك قيد عـدمى. والقيد العـدمى لا يكــون داخلا فى المقتضى. واذا سقط القدم عن درجة الاعتبـار ، بقى أنه انما يصح قيـام تلك المعـانى بـذات الله تعـالى ، لكونها معانى. وصفات الحوادث تشاركها فى هذا المعــنى ، فيلزم صحة قيام الحوادث بذات الله تعالى.

والجواب عن الحجة الأولى : انا ســنجيب عن دلائلكم فى حدوث الكلام والإرادة والسمع والبصر.

وعن الثانية : لا نســلم أنه لا فــارق بين صــفات الله تعــالى ، وبين هــذه الأعــراض المحدثة ، الا فى القــدم والحــدوث. ولم لا يجــوز أن تكــون تلك الصــفات مخالفة لهذه الصـفات بأعيانها [3] وحقائقها المخصوصـة؟ سـلمنا : أنه لا فارق الا القدم ، فلم لا يجوز أن يكون القدم معتـبرا فى المقتضى؟

قوله : «لأنه قيد عدمى» قلنا : لا نسـلم. فـان القـدم عبارة عن نفى العدم السابق ، ونفى النفى ثبوت.

---
(3) لنوعياتها : ب

المسألة الحادية عشرة

فى

بيان كونه تعالى قادرا

والكلام فيه مرتب على فصلين :

الفصل الأول

حقيقة القادر

اعلم : أن القـادر هو الّـذي يصح منه الفعل والـترك ، بحسب الـدواعى المختلفـة. مثالـه: الانسـان ان شـاء أن يمشى قـدر عليه ، وان شـاء أن لا يمشى قـدر عليـه. أما تـأثير النـار فى التسـخين ، فليس كـذلك. لأن ظهـور التسخين من النار ، غير موقوف على ارادته وداعيته ، بل هو أمر لازم لذاته.

وهاهنا للفلاسفة سؤالات :

السـؤال الأول : ان هـذا القـادر المحكـوم عليه بأنه يصح منه الفعل بدلا عن الترك ، ويصح منه الترك بدلا عن الفعل ، اما أن يكـون رجحـان أحد طـرفى الفعل والـترك على الطرف الآخر ، موقوفا على انضمام مرجح إليه أو لا يكون كذلك.

لا جـائز أن يقـال : انه لا يتوقف ذلك الرجحـان على المرجح. ويدل عليه وجهان :

الأول : انه لو حصل رجحان أحد الطـرفين على الآخر من غير مرجح ، لكـان قد حصل الممكن من غـير مـرجح. وذلك يفضى الى نفى الصانع.

والثانى : انا لما جربنا أنفسـنا وجـدنا أنه ما لم يحصل فى القلب ميل الى أحد الطـــــرفين ، لم يــــترجح ذلك الطرف على الآخـر. ومـتى صـار الميل الى الحركة ، الى هذا الجانب والى الحركة الى الجانب الآخر على التسـاوى ، لم يــترجح أحــدهما على الآخــر. بل بقى الانســان فى موضـــعه الّــذي هو فيه ســاكنا متحــيرا ، الى أن يظهر المــرجح. فحينئذ يحصل الرجحــان. فظهر بما ذكرنا : أن القول بأنه يجوز حصول رجحـان أحد الطـرفين على الآخر ، من غير مرجح باطل وفاسد.

وأما القسم الثـانى : وهو أنه لا بد فى هـذا الرجحـان من مرجح. فنقول : اذا حصلت المرجحات بأسرها ـ وهى القـــدرة التامة ، والإرادة الجازمة الخالية عن الفتـــور ، والـــوقت ، والآلة والمصــــلحة ، وازالة الموانع العقلية والشـرعية. فمع حصـول هـذه المرجحـات. اما أن يكـون الـترك ممكنا أو غـير ممكنا فـان كـان الـترك ممكنا فمع حصول هـذه المرجحـات تـارة يحصل الفعل وتـارة يحصل الترك. فاختصاص أحد الوقتين بالفعل والآخر بـالترك ، اما أن يتوقف على مـرجح ، لأجله اختص أحد الوقـتين بالفعل ، والآخر بالترك ، أولا يتوقف. فان توقف على مـرجح ، لم يكن الحاصل الأول مرجحا تامـا. وكنا قد فرضـناه كـذلك. هذا خلف.

وأيضا : فلنفرض حصول هـذا المـرجح. فحينئذ اما أن يكون حصول هذا الفعل فى هذا الوقت جـائزا ، أو واجبـا. فان كان جائزا ، عـاد التقسـيم الأول ، وافتقر الى مـرجح آخر. ولزم التسلسل. وهو محال. ولما بطل هذا ثبت : أن الفعل واجب الحصـــول عند حصـــول كل المرجحـــات ، وممتنع الحصـول عند اختلال قيد من القيـود المعتـبرة فى الترجيح.

وعلى هذا التقدير ، فالقادر حال ما حصلت المؤثرات بأســـرها ، يجب عقلا ، أن يصـــدر عنه الأثر ، ويمتنع أن لا يصدر. وحال ما لم

توجد المــؤثرات بأســرها ، يجب عقلا ، أن لا يصــدر عنه الأثر ، ويمتنع أن يصدر وعلى هـذا التقـدير ، لا يبقى فـرق البتة بين القادر والموجب. بل الفرق : أن شـرائط التـأثير فى حق القادر سـريعة التغـير. واذا حصـلت بعد أن كـانت معدومة ، صــار القــادر واجب التــأثير ، واذا زالت بعد أن كانت موجـودة ، صـار ممتنع التـأثير. الا أن هـذا التغـير [1] انما يعقل فى حق من تكـــــــون مؤثريته ، موقوفة على شرائط منفصلة عن ذاته. والبـارى تعـالى قبل تـأثيره فى غيره ، ليس موقوفا على شـرائط منفصـلة عن ذاتـه. لأنه تعـالى مبـدأ لكل ما سـواه ، فلا يكـون تـأثيره فيما سـواه موقوفا على شيء منفصل عنه. فلا جرم كـان تـأثيره فى غيره ، يخص ذاته. وذاته ممتنعة التغير ، فكـان تـأثيره فى غيره أيضا ممتنع التغير.

وهــذا هو الســؤال القــوى الّــذي عليه يعولــون ، وبه يصولون.

السؤال الثانى : قالوا : أليس من مـذهبكم أن التغـير ممتنع فى صــفات الله تعــالى ، وأن العــدم على القــديم محال؟ ثم من مذهبكم : ان إرادة الله تعالى كانت متعلقة من الأزل الى الأبد بترجيح وجود ذلك الحادث المعين على عدمه ، وقدرته من الأزل الى الأبد متعلقة بايجـــاد وجـــود ذلك الحــادث المعين فى ذلك الــوقت المعين. فــاذا كــان التغـير ممتنعا فى صـفات الله تعـالى ، اسـتحال من الله تعالى أن لا يـرجح وجـود ذلك المـراد ، وأن لا يوجد وجـود ذلك المقـدور. واذا كـان الأمر كـذلك ، كـان تعـالى موجبا بالذات ، لا فاعلا بالاختيار.

الســـؤال الثلاث : لا شك أنه تعــــالى عــــالم بجميع المعلومـات. فهو يعلم أن الشـيء الفلانى يقع فى الـوقت الفلانى ، والشــــيء الفلانى لا يقع فى الـــــوقت الفلانى وخلاف المعلوم محال الوقوع لان عدم وقـوع الشـيء مع العلم بوقوع الشيء ، ضدان. والضدان ممتنعان متنافيان

---

(1) التغيير : ا

لـذاتيهما واذا كـان كـذلك ، فما علم الله تعـالى وقوعه ، كـان واجب الوقـوع ، ممتنع العـدم وما علم عدمه ، كـان واجب العـــدم ، ممتنع الوجـــود. ولا خـــروج عن هـــذين القسـمين. فيكـون الله تعـالى موجبا بالـذات ، لا فـاعلا بالاختيار.

السؤال الرابع : الـترك عبـارة عن البقـاء على العـدم الأصلي. فالعدم الأصلي لا يصلح أن يكون مقدور الوجهين :

الأول : ان القدرة صفة المؤثرة ، والعدم نفى محض. فلا يكون للمقدور [2] أثر فيه البتـة. فـامتنع كـون العـدم [3] مقدورا.

الثانى : هو ان العدم الأصلي باق كما كـان قبل ذلك ، والباقى حال بقائه لا يكون مقدور. فاذن الترك عبـارة عن بقاء الشيء على عدمه الأصلي ، والعدم البـاقى لا يصـلح أن يكون مقدورا ، نظر الى كونه عدما ، ونظـرا الى كونه باقيا. فثبت : أن الـترك لا يصـلح أن يكـون مقـدورا البتـة. فلم يكن القادر قـادرا ، الا على الفعـل. ولا قـدرة له على الــترك البتــة. فثبت : أن القــادر له صــلاحية التــأثير فى الوجـود ، وليس له صـلاحية الـترك : فحينئذ ينقلب القـادر موجبا ، ولا يبقى بينه وبين الموجب فرق البتة.

فهذه مجموع أسئلة الفلاسفة فى هذا المقام.

والجواب عن السؤال الأول : هو أن نقول :

للمتكلمين فى هذا المقام قولان :

أحـدهما : ان صـدور الفعل عن القـادر موقـوف على الداعى.

---

(2) للقدرة : ب
(3) المعدوم : ا

الا أن الفعل مع الداعى [4] يصـير أولى بـالوقوع ، الا أنه لا ينتهى الى حد الوجـوب ، فلأجل أنه صـار أولى بـالوقوع ، صار الوقـوع راجحا على اللاوقـوع ولأجل أنه لا ينتهى الى حد الوجوب يبقى الفرق بين الموجب والقادر.

واعلم : أن هذا الكلام ضعيف من وجهين :

الأول : وهو ان فى الوقت الّـذي كـان الفعل والـترك فى حيز التسـاوى ، كـان رجحـان الوجـود على العـدم فى ذلك الوقت ممتنعا. وعند ما صار أحد الطـرفين مرجوحا ، كان دخول المرجوح فى الوجـود حـال كونه مرجوحا أولى بالامتناع ، لأنه حال كونه مرجوحا ، أضعف منه حــال كونه مسـاويا. واذا كـان دخـول المرجـوح فى الوجـود ممتنعا ، كان دخول الراجح فى الوجود واجبا. ضرورة أنه لا خــروج عن طرفى النقيض.

والثانى : ان عند حصول كل مرجحات الوجود. اما أن يكـون العـدم ممتنعا ، أو لا يكـون. فـان كـان ممتنعا كـان الوجود واجبا. وهو المطلوب. وان لم يكن العــدم ممتنعا ، لم يلزم من فرض هذا العدم محال ، فلنفرض مع حصـول كل مرجحـات الوجـود تـارة : حصـول الوجـود. وأخـرى : حصول العدم. فاختصاص أحد الوقـتين بحصـول الوجـود ، والوقت الثانى بحصـول العـدم. ان لم يتوقف على مـرجح مع أن نسبة كل تلك المرجحـات الى هـذين الوقـتين على السوية ، فقد ترجح الممكن المساوى على الآخر من غـير مرجح. وهو محال. وان توقف على انضــمام مــرجح إليه ، لم يكن الحاصل قبل ذلك كل المرجحات. وكنا قد فرضــنا حصول كل المرجحات. هذا خلف.

ثم انا ننقل التقسيم المذكور الى هذه الحالة. وهو ان بعد

---

(4) الدواعى : ب

حصول هذا القيد وهذا المرجح ، ان كان التأثير واجبا. فهو المقصـود. وان لم يكن واجبا عـاد التقسـيم. وافتقرنا الى قيد آخر ، ولزم التسلسل ، أو الانتهاء الى الوجـوب. وهـذا كلام قطع لا رجاء فى دفعه.

القــول الثـانى للمتكلمين فى هــذا المقــام : وهو ان صدور الفعل عن القادر ، لا يتوقف على انضـمام الـداعى والمرجح إليه. وهذا القول اختيار أكثر العلمـاء. وتقريـره : ان العطشـان اذا خـير بين شـرب قد حين متسـاويين من جميع الوجـوه ، فانه يختـار أحـدهما على الآخر لا لمـرجح. وكــذلك الجــائع اذا خــير بين أكل رغيفين متســاويين من جميع الوجوه. وكذا الهارب من السبع الضارى ، اذا عن له طريقان ، فانه يختار احدهما لا لمـرجح. فثبت : أن صـدور الفعل عن القادر لا يتوقف على الداعى.

قالت الفلاسفة : الاعـتراض على هـذا الكلام من وجهين

الأول : انه اذا جــاز فى العقل رجحــان أحد طــرفى الجـــائز على الآخر لا لمـــرجح أصلا ، لم يكن الاســـتدلال برجحـــان أحد طــرفى فى الممكن على الطــرف الآخر ، على وجود المرجح ، طريقا صحيحا. واذا كان لا سبيل الى اثبــات الصــانع الا بهــذا الطريق ، ثم صــار هــذا الطريق مطعونا فيه ، لـزم بطلان الاسـتدلال بالامكـان والحـدوث على اثبات الصانع.

الثـــــانى : انا اذا جربنا من أنفســــنا فى القـــــدحين والرغيفين والطريقين ، علمنا : أنه ما لم يحــدث فى قلبنا ، ميل وداعية الى اختيار أحدهما دون الآخر ، فانا لا نختــار ذلك المعين ، دون الآخر ، أو اذا علمنا : أنه لا بد فى الــترجيح من حصــول الميل الى أحــدهما فى القلب على التعـيين. فـذلك الميل مـرجح خـاص. فثبت : أن فى هـذه الصورة لم يحصل الرجحان الا مع المرجح.

اقصى ما فى البـاب : أن يقـال : لا نـدرى لم حـدث الميل الى هـــذا الرغيف ، ولم يحـــدث الى ذلك الرغيف الآخــر؟ لأنا نقـول : سـبب حـدوث الميل فى قلوبنا ليس لميل آخر فى القلب ، والالـــزام التسلسل ، بل الميـــول والارادات تنتهى الى ميل وإرادة تحـــدث فى القلب ، اما بخلق الله تعــالى ، أو بســبب من الأســباب الســماوية. وحينئذ يكون هذا الاشكال زائلا.

والّذي يحقق هـذا الكلام : أن العطشـان اذا خـير بين القدحين ، فانه ما لم يخص أحد القدحين بمد اليد لأخـذه ، فانه لا يمكنه أن يشـرب ذلك المـاء. وما لم يمل قلبه الى أخذ ذلك القــدح فانه لا يمد [1] يــده إليــه. فــذلك الميل الخــاص ، والإرادة الخاصة ، مرجحة لأحد الطــرفين على الآخر. فثبت : أن فى هذه الصورة لم يحصل الرجحـان الا لمرجح ، وأما أنه لم حدث الميل الى هذا ولم يحـدث الى ذلك؟ فذلك مستند الى الأسباب الفلكية.

أجـاب المتكلمـون عن السـؤال الأول : بأنا لا نقـول : ان رجحان أحد طـرفى الممكن على الآخر ، لا يحـوج الى المـرجح فى جميع المواضع ، بل نقـول : الشـيء اذا وجد بعد عدمه فهـذا الحـدوث وهـذا الامكـان هو المحـوج الى المقتضى. فأما ترجيح الفعل على الترك فى حق القـادر ، فذلك لا يحوج الى المؤثر [2].

والّذي يدل عليه : أن الفرق بين القدر المختار ، وبين العلة الموجبة ، أمر معلوم بالضرورة. فان كل أحد يفــرق بالضرورة بين كون الانسان مختار فى فعله وقوله وقيامه وقعوده ، وبين كون

---

(1) لا تمتد : ا

(2) الى المرجح : ب

الحجر هابطا بالطبع ، والنار صاعدة بالطبع. وتوقف صدور الفعل عن القادر على المـرجح ، يقتضي بـأن لا يبقى بين الموجب وبين المختار فرق البتـة. وكل نظـرى أفضى الى الفســاد الضــرورى كــان بــاطلا. فعلمنا : أنه لا بد من الاعـتراف بـأن صـدور الفعل عن القـادر ، لا يتوقف على المرجح. فهذا منتهى البحث فى هذا الباب.

وأما الجواب عن السؤال الثانى : فهو أنه ليس القادر عبارة عن الّذي عند اختيار الفعل يتصور منه اختيار الـترك ، فــان ذلك يجــرى مجــرى [5] الجمع بين الضــدين. وهو محال. بل القادر هو الّذي يتصور منه اختيـار الـترك ، بـدلا عن اختيار الفعل. وبالعكس. وهذا المعنى معقول فى حق الله تعالى ، فكان قادرا.

لا يقــال : نفــرض الكلام فى الشــيء الّــذي تعلقت ارادته وقدرته فى الأزل بايجـاده فى لا يـزال. فنقـول : لا حال من الأحوال يشار إليه ، الا ويمتنع من الله تعـالى فى ذلك الــوقت أن لا يوجد ذلك الفعــل. اذ لو لم يوجد ، لا نقطع ذلك التعلق المســتمر من الأزل الى ذلك الــوقت. وذلك يقتضي تغير صفات الله تعــالى ، وزوال ذلك التعلق القديم. وكل ذلك محال. واذا كان كـذلك ، فلا حـال يشـار إليه الا ويجب عقلا كونه تعــالى موجــدا لــذلك الفعل فى ذلك الوقت الخاص ، ويمتنع أن لا يكون مـؤثرا فيـه. فهـذا يكون موجبا لا قادرا.

لأنا نقـول : الصـلاحية الأصـلية كـانت حاصـلة. وهـذا القدر يكفى فى الفرق بين الموجب والمختار.

وأما الجواب عن السؤال الثالث : فهو ان تعلق العلم بوقـوع الفعل فى ذلك الزمـان المعين ، تبع لوقـوع الفعل فى ذلك الزمان المعين ،

---
(5) اجتماع الضدين : ا

ووقوعه فى ذلك الزمـــان المعين ، تبع لتـــأثير القـــدرة والإرادة بايقاعه فى ذلك الزمــان. واذا كن الأمر كــذلك ، كـان تعلق العلم بوقوعه فى ذلك الزمـان المعين تبعا لتبع تعلق القـدرة والإرادة بايقاعه فى ذلك الزمـان. فيمتنع أن يكون تعلق العلم مانعا من تعلق القدرة والإرادة.

وأما الجواب عن السـؤال الرابع : فهو ان المـراد من قولنا : انه قـــادر على الفعل والـــترك ، هو أنه يمكنه أن يفعل ويمكنه أن لا يفعل ، بل يتركه كما كـان. وعلى هـذا الوجه يسقط هذا السؤال.

فهـذا مجمــوع الكلام فى الفــرق بين القــادر ، وبين الموجب. وهو من أدق المباحث العقلية.

الفصل الثانى

فى

اقامة الدلائل [6] على أنه تعالى قادر

اتفق أرباب الملل والأديان : على أن تأثير البــارى تعــالى فى ايجــاد العــالم بالقــدرة والاختيــار. وزعمت الفلاسـفة : ان تـأثيره فى وجـود العـالم بالايجـاب كتـأثير الشـــمس فى الاضـــاءة ، وتـــأثير النـــار فى التســـخين والاحراق.

فنقول : الدليل على أنه تعالى قادر لا موجب : أنه لو كان البارى تعالى موجبا بالـذات ، لكـان تـأثيره فى وجـود العـــالم : اما أن لا يكـــون موقوفا على شـــرط ، واما أن يكـــون موقوفا على شـــرط. فـــان لم يكن موقوفا على شرط ، لزم من قدمه قدم العالم ، أو من حـدوث العـالم حدوثه. وكلاهما باطلان. وأما ان كان موقوفا على شرط ، فذلك

---

(6) الدلالة : ا

الشرط ان كان قديما ، لـزم أيضا قـدم العـالم. وان كـان حادثا ، كـــــــان الكلام فيه كما فى الأول. فيفضى الى التسلسل. وهو أن يكـون كل حـادث مسـبوقا بحـادث آخر قبلـه. وذلك قـول بحـوادث لا أول لهـا. وقد أبطلنـاه فى مسـألة حـدوث الأجسـام. فثبت : أن القـول بكونه تعـالى موجبا بالذات ، يفضى الى هذه الأقسام الباطلة ، فيكـون باطلا ، واذا بطل هذا ، ثبت : أنه تعالى قادر فاعل مختار.

فان قيل : وجود العالم فى الأزل اما أن يكـون جـائزا أو ممتنعا. فان كان جائزا فحينئذ يلزم قـدم العـالم. وعلى هذا التقدير ليس لكم أن تقولـوا بـأن قـدم العـالم محـال. لأن هـذا التقـدير هو تقـدير أن قـدم العـالم ليس بمحـال. واما ان كان قدم العالم محالا ، فنقول : ان العلة الموجبة قد يتخلف عنها أثرها عند تخلف الشـــرائط ، أو حصـــول الموانع. ومن أقـوى الشـرائط : كـون المعلـول فى نفسه ممكن الوقوع : ومن أقـوى الموانع : كونه ممتنع الوقـوع. فلم لا يجـوز أن يقـال : ان الله تعـالى مـوجب بالـذات ، لوجود العالم ، الا أنه لم يوجد العالم فى الأزل. لأن تحقق الأزل كالمانع من وجـود العـالم ، فلما زال المـانع ، حصل المعلول؟

والّـذي يحقق هـذا السـؤال : هو أن القـدرة. وان لم تكن موجبة لوجـــود الفعل عنها ، الا أنها موجبة لصـــحة وجـود الفعـل. ثم انه تعـالى قـادر فى الأزل مع أن صـحة الفعل غـــير حاصـــلة فى الأزل. ولا جـــواب لكم عن هـــذا السـؤال ، الا أن تقولـوا : القـدرة تـوجب صـحة الفعل ، بشرط عدم المـانع. والأزل مـانع من هـذه الصـحة. ولهـذا المعنى حصلت القدرة فى الأزل ، مع أنه لم تحصل صحة الفعل فى الأزل. واذا صح منكم هذا الجواب فى القدرة ، فلم لا يصح مثله فى جـانب المـوجب؟ ثم نقـول : لم لا يجوز أن يقال : انه تعالى موجب

لذاته. وجود العالم فى الوقت المخصوص فى الأزل؟ واذا كان كونه موجبا انما حصل على هذا الوجه ، لم يلـزم من قدم العلة قدم المعلول.

لا يقـال : نسـبة ذات المـوجب الى جميع الأوقـات المقدورة على السوية. فاختصاص الايجـاب بـذلك الـوقت المعين ، يكــون ترجيحا للممكن من غــير مــرجح. وهو محال.

لأنا نقول : ألستم تقولـون فى القـادر : أنه صـدر عنه فعله فى وقت دون وقت ، لا لمـرجح أصلا ، مع أن نسـبة صـلاحية القـدرة والإرادة بالنسـبة الى كل الأوقـات على السوية؟ فلم لا يجوز مثله فى الموجب بالذات؟

والجــواب عن الأول : ثبت أن الأزل منــاف لحــدوث العالم. ولكن اذا كـان العـالم محـدثا ، كـان حدوثه مختصا بوقت معين. ولو كان حادثا قبل أن حـدث بتقـدير عشـرة أيام ، لم يصر بهذا القدر أزليا ، واذا كان كـذلك ، فلا وقت يفرض حدوثه فيه ، الا وكان المانع ـ وهو الأزل ـ زائلا قبل ذلك الــوقت. واذا كــان المــانع زائلا قبل ذلك الــوقت ، وكـانت العلة للموجبة حاصـلة قبل ذلك ، لـزم حدوثه قبل أن حـدث. وذلك محـال. فـوجب القـول بأنه تعـالى فاعل بالاختيار ، لا أنه موجب بالذات.

وقوله ثانيا : «لم لا يجوز أن يقال : انه تعالى مـوجب لذاته وقوع العالم فى ذلك الوقت المعين».

قلنا : اذن على هـذا التقـدير ، يكـون تـأثير ذات الله تعـالى فى وجـود العـالم مشـروطا بحضـور ذلك الـوقت. وعند هذا يعود القسم الّذي ذكرناه ، من أن ذلك الشرط. ان كان قديما لـزم قـدم المعلـول ، وان حادثا كـان الكلام فيه كما فى الأول. وهذا يقتضي اشتراط كل حادث

بحادث آخر ، لا الى أول. وهذا هو القول بوجود حــوادث لا أول لها. وقد ابطلناه.

واحتج المخالف على قوله بوجوه :

الحجة الأولى : لا شك أنه تعــالى مــؤثر فى وجـــود العــالم. فكونه مــؤثرا فى العــالم اما أن يكــون لذاته ، أو لصفة قديمة أو لصفة محدثة. والقسم الثـالث باطـل. لأن تلك الصـفة المحدثــة. ان وقعت لا عن مــؤثر ، لــزم نفى الصـانع. وان افتقـرت الى المـؤثر ، لـزم التسلسـل. ولما بطل هـــذا القسم تعين أحد القســـمين الأولين. وهو أن يكون كونه مؤثرا فى العالم. اما لذاته واما الصفة قديمـة. واذا كانت هذه المؤثرية اما لأجل الذات واما لأجل الصـفة القديمة بالذات ، لزم من دوام الذات ودوام تلك الصــفة ، وجـوب دوام تلك المؤثريـة. اذ لو لم تجب لـزم أن يحصل الأثر تــارة ، وأن لا يحصل أخــرى. فيكــون تميــيز احــدى الحالتين عن الأخرى لا لمرجح.

وهو محــال. واذا كـانت تلك المؤثرية واجبة الثبـوت ، ممتنعة الــزوال ، كــان موجبا بالــذات ، لا فــاعلا بالقــدرة والاختيار.

الحجة الثانية : القول بكون المؤثر قادرا ، يفضى الى التناقض. فيكون القول به باطلا. انما قلنا : أنه يفضى الى التنـاقض ، لأن كـون قـادرا على المقـدور ، موقـوف على تمــيز ذلك المقــدور فى نفسه عن الممتنعــات ، لأنه لو لا ذلك التمــــيز ، لم تكن قدرته عليها أولى من قدرته على الممتنعات. وهذا يقتضي أن يكون تميز المقدور عن غيره سابقا على تعلق قدرة القادرية.

وأيضا : المقدور هو الّـذي يقع بتـأثير القـادر وتكوينـه. وهـذا يقتضي أن يكــون تحقق ذات المقــدور متــأخرا عن تعلق قدرة القادرية. واذا كان تحقق ذاته متأخرا عن تعلق قــدرة القادرية ، كــان تمــيزه عن غــيره أولى بــأن يكــون متأخرا عن تحقق ذاته. لأن التميز حكم من أحكام ذاته ،

وحالة من حــوال ذاتــه. وحكم الشــيء وحاله متــأخر عن تحقق ذاته. وهذا يقتضي أن يكون تميز المقدور عن غيره ، مقدما على تعلق قدرة القادرية وأن يكون متـأخرا عنـه. وذلك محال.

فثبت : أن القول بكـون القـادر قـادرا على الشــيء ، يفضى الى هذا المحال. فكان القول بكون القـادر : قـادرا على الشيء ، محالا.

لا يقال : ماهية المقدور [7] متقدمة على تعلق القـدرة ، ووجـــوده متـــأخر عن تعلق القـــدرة : كما هو مـــذهب القائلين بأن المعدوم شيء.

لأنا نقـول : اذا كنت الماهية متقـررة فى العـدم وفى الوجـــود ، ولا تـــأثير للقـــدرة فيها البتة ، لم تكن الماهية مقدورة البتة ، بل كان المقـدور ، اما الوجـود ، واما جعل الماهية موصـــوفة بـــالوجود. وهـــذا من حيث ان متعلق القدرة يجب أن يكون متقدما على القدرة ، ومن حيث ان أثر القـــدرة يجب أن يكـــون متـــأخرا عن القـــدرة. فيعـــود المحال المذكور.

الحجة الثالثة : وجود المخلوق اما أن يكون معللا بـأن القـادر قـادر ، أو بـأن الخـالق [8] خلقه وقـدره. فـان كـان الأول لـــزم أن يقـــال : انه ما دام يكـــون قـــادرا ، يكـــون المخلوق موجودا. واذا كان كذلك امتنع انفكاك القـادر عن وجود المخلوق. وان كان الثانى لـزم أن يكـون كونه خالقا مغـايرا ، لكونه قـادر ، لأنه لما صـدق أن وجـود المخلـوق ليس لكونه قــادرا ، بل لكونه خالقــا. فصــدق هــذا النفى والاثبات يوجب المغايرة.

ثم نقـــول : كونه خالقا اما أن يكـــون حادثا ، وحينئذ يفتقر الى خالقية أخــرى. وهو محــال. أو يكــون قــديما ، فنقول الخالقية صفة

---

(7) لم لا يجوز أن يقال : ماهية : ب
(8) القادر : ب

قديمة فتكون ممتنعة الـزوال ، واسـتلزام الخالقية للخلق أمر واجب بالذات. لأن الخلق بدون المخلوق محال. فاذن الـذات مسـتلزمة للخلق ، والخلق مسـتلزم للمخلـوق ، ومسـتلزم المسـتلزم مسـتلزم ، فـذات الله مسـتلزمة لوجـود المخلـوق. ومـتى كـان الأمر كـذلك ، كـان موجبا بالذات لا قادرا بالاختيار.

الجـواب عن الأول : ان حـدوث الآثـار لأجل الصـفة القديمة المسمّاة بالقدرة قوله : «لو كان المقدور قديما ، كان الأثر قديما» وقلنا هذا انما يلزم فى الموجب بالـذات ، أما فى القادر بالاختيار فهو ممنوع.

والجواب عن الثانى : ان ما ذكرتموه وارد عليكم فى المـوجب ، لأن المـوجب لا يـوجب الا أثـرا معينـا. ولو لا امتياز ذلك الأثر عن غيره ، والا لم يكن كونه موجبا لـذلك الأثر ، أولى من كونه موجبا لغيره. فيلـزم أن يكـون تمـيز ماهية المعلـول عن غيرها ، متقـدما على تـأثير المـوجب فيه. ولما كان تحققه بتـأثير تلك العلة ، لـزم تـأخره عنـه. فيلزمكم فى الموجب ما ألزمتم علينا فى القادر.

والجواب عن الثالث : انه لا معنى لكونه تعـالى خالقا ، الا وقـوع المخلـوق بقدرتـه. وعلى هـذا التقـدير تسـقط الشبهة التى ذكرتموها ، وعولتم عليها.

المسألة الثانية عشرة

فى

إثبات أنه تعالى عالم

وهذه المسألة مرتبة على فصلين :

الفصل الأول

فى

اقامة الدلالة على أنه سبحانه وتعالى عالم

وبرهانه : ان أفعـال الله تعـالى محكمة متقنـة. وكل من كـان فعله متقنا محكما ، كـان عالما بتلك الأفعـال. فثبت : أنه تعـالى عـالم : أما أن أفعاله محكمة متقنة ، فيدل عليه تشريح بدن الانسان. وقد لخصنا هذا العلم فى «الطب الكبـير» الّـذي صـنفناه ، وبلغنا فيه غاية لم يبلغ فيها أكـثر من تقـدمنا. وأما أن كل من كـان فعله محكما متقنا ، وجب أن يكـون عالما بتلك الأفعـال. فهـذه مقدمة بديهية بعد الاستقراء والاختبار.

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : المبدأ الأول الـواجب الوجود لذاته ، يوجب بالـذات موجـودا. وذلك الموجـود هو الخالق لهذا العالم. وهو عالم بما فيه من المصـالح. الا أن الواجب الوجود الّذي هو المبدأ الأول لا يكون عالما.

سلمنا : أن فاعل هذه الأفعال الحادثة فى هذا العالم. هو الله تعالى. لكن ما المراد من كونها محكمة متقنة؟ ان عـنيتم بها كونها مطابقة للمصـلحة. فنقـول : تـدعون كنها مطابقة للمصـلحة من بعض الوجـوه أو تـدعون كونها مطابقة للمصلحة من كل الوجوه؟ فان

أردتم الأول فهو مسـلم. لكن لا نسـلم أن فعل من كـان مطابقا للمصـلحة من بعض الوجـوه ، يـدل على كـون الفاعل عالما. لأن الأفعال الصادرة عن النائم والسـاهى ، قد تكـون مطابقة للمصـلحة من بعض الوجـوه ، مع انها لا تدل على علم فاعلها البتـة. وان أردتم الثـانى ، فلا نسـلم أن هـذه الحـوادث والتركيبـات مطابقة للمصـلحة من كل الوجـوه. وظـاهر أن الأمر ليس كـذلك. فانه لا شـيء من مفـردات هـذا العـالم ومركباتـه. الا وهو مصـلحة من وجه ومفسدة من وجه آخر.

نزلنا عن مقام الاستفسار ، لكن لا نسـلم أن الفعل المحكم يـدل على كـون فاعله عالمـا. والدليل عليه وجوه :

الأول : وهو أن الـبيوت المسدسة الـتى بنتها النحل من غـير مسـطرة ولا بركـار ، لا يقـدر عليها الانسـان. والبيت الّـذي يتخـذه العنكبـوت من تلك الخيـوط من غـير شـيء من الآلات والأدوات لا يقـدر عليه الانسـان. فلو دل ذلك على علم الفاعل ، لزم أن تكون هذه الحيوانات أكثر علما من الانسان. ومعلوم أن ذلك باطل.

الثانى : وهو أن الفعل المحكم المتقن قد يصدر مـرة واحدة من الجاهل. وهذا مشـاهد. واذا جـاز صـدوره مـرة واحـدة ، جـاز صـدوره ثانيا وثالثـا. لأن الأشـياء المتماثلة حكمها حكم واحـد. واذا كـان كـذلك ، بطلت دلالة الفعل المحكم على علم الفاعل.

سـلمنا : أن فاعل الفعل المحكم لا بد له من ادراك وشـعور ، لكن لم لا يكفى فيه الظن؟ ولم قلتم : انه لا بد له من العلم؟ والـدليل عليه : هو أن أكـثر هـذه الأفاعيل العجيبة الصادرة من الناس ، انما تصدر عنهم حال كـونهم ظانين ، لا حال كونهم قـاطعين. أقصى ما فى البـاب : أن يقال : أن الظان قد يخطئ كثيرا ، الا أنا نقول : المصـالح الحاصلة فى تركيبات هذا العالم غـير خالية عن المفاسـد. ولعل هـذه المفاسد انما وقعت لأجل أن فاعلها ظـان لا عالم.

والجــواب عن الســؤال الأول : ان من اســتدل فى حدوث العالم بدليل الحركة والسكون ، كان هـذا السـؤال لازما عليــه. أما نحن لما بينا أن كل ما ســوى الله تعــالى محدث ، سواء كان متحيزا أو قائما بالمتحيز ، أولا متحــيزا ولا قائما بالمتحيز ، سقط عنا هـذا السـؤال. لأنه لما كـان كل ما سوى الله محدثا ، كان تـأثيره سـبحانه وتعـالى فى ايجادها [1] بالقدرة والاختيار ، لا بالطبع ولايجــاب. والموجد للشىء على سبيل القـدرة والاختيـار ، لا بد وأن يكـون له شعور بما يقصد على ايجاده واختراعه. وهذا القــدر يكفى فى اثبـات كونه تعـالى عالمـا. وأما أنه تعـالى عـالم بكل الأشياء. فتلك مسألة أخرى. وبهذا الجواب [2] سـقط جميع ما ذكروه من الأسئلة.

واحتج قــدماء الفلاســفة على انكــار العلم بوجوه :

الشبهة الأولى : قالوا : لو كان عالما ، لكان علمه اما أن يكون عين ذاته ، أو زائد على ذاته. والقسمان باطلان.

أما أنه لا يجـــوز أن يكـــون علمه عين ذاته ، فلوجوه :

أحدها : انا ندرك التفرقة بين قولنا : ذاته. ذاتــه. وبين قولنا : ذاته علمه. وهذا يوجب التغاير.

والثــانى : أنا بعد معرفة أنه موجــود ، واجب الوجــود لذاته ، نفتقر فى معرفة كونه تعـــــــالى عالما الى دليل منفصل. والمعلوم مغاير لغير المعلوم.

الثــالث : ان حقيقة العلم مغــايرة لحقيقة القــدرة ولحقيقة الحيــاة. فلو كــان الكل عبــارة عن حقيقة ذاته ، لزم القول بأن الحقائق الثلاثة

---

(1) ايجاد ما : ا
(2) السؤال : ا

حقيقة واحــدة. وذلك باطل بالبداهــة. وأما أنه لا يجــوز أن يكون علمه زائدا على ذاته. فلأنه لو كان زائدا على ذاته ، مع أنه صفة قائمة بتلك الذات ، وجب أن يكون ذلك العلم مفتقرا فى تحققه الى تلك الذات. لأن الصفة مفتقرة الى الموصوف ، والمفتقر الى الغــير ممكن لذاته ، مفتقر الى المــؤثر. والمــؤثر فيه ليس الا تلك الــذات ، فتكــون تلك الــذات موصــوفة به ، ومــؤثرة فيه ، مع أن تلك الــذات بســيطة منزهة عن جميع جهــات [3] التركيبــات. فيكــون البسيط قابلا وفاعلا معا. وذلك محال.

لأن المفهوم من كونه قـابلا ، غـير المفهـوم من كونه فـاعلا. وهـذان المفهومـان. ان كانا خـارجين عن الـذات ، كان المفهوم من استلزام الذات لأحدهما ، غـير المفهـوم من اســتلزامها للآخر ، فيعــود التقســيم الأول فيــه. ولا يتسلسل ، بل ينتهى الى كــثرة تقع فى الــذات ، فتكــون ذاته مركبة من الأجــزاء. وكل ما كــان كــذلك كــان ممكنا لذاته ، فيكــون الــواجب لذاته ممكنا لذاتــه. وهــذا خلــف. محال.

الشــبهة الثانية : انهم قــالوا : ذاته ســبحانه وتعــالى بدون هذا العلم. اما أن تكــون كاملة على الاطلاق. وحينئذ لا يكون فى حصول هــذا العلم كمـال وجلال. ويجب نفيـه. واما أن لا تكــون الــذات بــدون هــذا العلم كاملــة. وحينئذ تكــون الــذات الواجبة الوجــود : ناقصة بــذاتها ، وكاملة بغيرها. وهو محال.

الشــبهة الثالثة : كونه إلها للعــالم. ان لم يتوقف على اثبــات هــذا العلم ، لم يجز اثباتــه. وان توقف عليه ، كــان مبدأ العالم مركبا من الــذات والعلم. وكل مــركب ممكن. فكان مبدأ كل الممكنات ممكنا. وذلك محال.

---

(3) جميع تلك : ا

والجـواب عن الشـبهة الأولى : لم لا يجـوز أن يكـون البسيط حقا ، قابلا وفاعلا معا؟ قوله : «تغاير المفهـومين يدل على وقوع الكثرة فى الذات».

قلنا : هـذا ينتقض بالوحـدة. فانها نصف الاثـنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة. وهكذا. الى غير النهاية. مع أن الوحدة أبعد الأشـياء عن الكـثرة. وكـذلك النقطة محاذية لجملة أجزاء الدائرة ، مع أنها غير قابلة للقسمة.

والجـواب عن الشـبهة الثانية : لم لا يجـوز أن يقـال : ان كـون تلك الـذات كاملة ، يقتضي كونها مسـتلزمة لحصـول هـذا العلم. ولا نقـول : الـذات ناقصة بـذاتها ، مستكملة بغير هابل ، نقـول : كونها كاملة لـذاتها يسـتلزم حصول صفات الكمال.

والجـواب عن الشـبهة الثالثة : مبـدأ العـالم هو الـذات الواجبة الوجـود ، الموصـوفة بـالعلم والقـدرة. والذات هى الواجبة لذاتها ، وبـذاتها وهى مسـتلزمة لهـذه الصفات. فلم قلتم : ان ذلك محال؟

الفصل الثانى

فى

بيان أنه سبحانه وتعالى عالم بكل المعلومات

برهانه : أنه سبحانه وتعـالى حي. وكل من كـان حيا ، فانه يصح منه أن يعلم كل واحد من المعلومـات. والموجب أيضا لهذه العالمية : هو ذاته. ونسبة الـذات الى الكل على السـوية. فلم يكن بـأن تـوجب ذاته كونه عالما بـالبعض ، أولى من أن تـوجب كونه عالما بالبـاقى. فلما أوجب كونه عالما بـالبعض ، وجب أن يـوجب كونه عالما بالباقى. فثبت : كونه تعالى عالما بكل المعلومات.

واعلم : أن المخــالفين فى هــذه المســألة طوائــف. ونحن نشير الى شبهة كل واحد منهم اشارة خفية :

النوع الأول من المخالفين : الذين يقولـون : انه يمتنع كونه تعالى عالما بذاته. احتجـوا عليه : بـأن كـون الشـيء عالما بالشـــيء : اضـــافة مخصوصة بين العـــالم ، وبين المعلوم. وهذا لا يحصل الا بين الشـيئين. فالشـيء الواحد من جميع الوجــوه يمتنع كونه عالما بنفســه. وهــذا بخلاف علم الواحد منا بنفسه ، فـــــــان نفس الواحد منا ليست منزهة عن جميع جهات الـتركب. فلا جـرم صح فى الواحد منا أن يعلم نفسه.

لا يقــال : كونه تعــالى عالما ، مغـايرا لكونه معلومــا. فلم لا يكفى هــذا القــدر من التغــاير فى حصــول علمه بذاتــه؟ لأنا نقــول : كونه عالما ومعلوما : فــرع عن قيــام العلم به ، وقيام العلم به : فرع عن هـذه التغـاير ، فيلـزم وقوع الدور.

والجواب **:** قد دللنا على أنه تعـالى عـالم بشـيء ما ، وكل من علم الشـــيء أمكنه أن يعلم كونه عالما بـــذلك الشيء. ومن علم ذلك فقد علم نفسه. فثبت : أنه تعــالى عـــالم بنفســـه: قوله : «ان العلم اضـــافة مخصوصة ، واضــافة الشــيء الى نفسه محــال [4]» قلنا : لا نســلم. بدليل : أنه يصح أن يقال : علم ذاته : حقيقته.

النــوع الثـانى من المخـالفين : الـذين يسـلمون كونه تعالى عالما بذاته المخصوصة ، لكنهم ينكـرون كونه عالما بغيره. واحتجوا عليه : بأن العلم بأحد المعلـومين : مغـاير للعلم بـالمعلوم الآخر ، بـدليل : أنه لا يصح أن يعلم كــون زيد عالما بأحد المعلــــــومين ، مع الشك فى كونه عالما بـالمعلوم الآخـر. والمعلـوم غـير المشـكوك. فكونه عالما بأحد المعلـومين ، يـوجب أن يكـون مغـايرا ، لكونه عالما بالمعلوم الآخر.

(4) واضافة حقيقة الشيء الى نفسه محال : ب

اذا ثبت هـذا ، فنقـول : لو كـان البـارى تعـالى عالما بالمعلومـات الكثـيرة ، لـوجب أن يحصل فى ذاته بحسب كل معلوم : علم على حدة. وعلى هذا التقدير يحصل فى ذاته كثرة لا نهاية لها. وذلك محال.

الجـواب : ليس العلم عبـارة عن الصـور المسـاوية للماهيات المعلومات المنطبعة فى ذات العالم ، بل العلم عبـارة عن نسب مخصوصة ، واضـافات مخصوصة بين ذات العالم وذات المعلوم. واذا كـان كـذلك ، فكونه عالما بالمعلومات الكثيرة ، يقتضي أن يحصل لذاته نسب كثيرة ، واضافات كثيرة. وهذا لا يقدح فى وحدة الذات. بـدليل : أن الواحد نصف الاثـنين وثلث الثلاثة ، وربع الأربعـة. وهكذا. الى ما لا نهاية له من النسب ولم يقـدح فى كـون الوحدة وحدة ، فكذلك القول فى هذه المسألة.

النـوع الثـالث من المخـالفين : الـذين سـلموا كونه تعـالى عالما بالماهيـات الكلية ، لكنهم منعـوا من كونه تعالى عالما بالمتغيرات ، من حيث هى متغـيرة. واحتجـوا عليه : بأنه تعـالى لو علم أن زيـدا جـالس الآن فى هـذا المكـان. فـاذا قـام زيد من ذلك المكـان ، فـان بقى ذلك العلم كان جهلا ، لأن اعتقاده أنه جـالس هاهنا مع أنه غـير جالس هاهنا : جهـل. وان لم يبق ذلك العلم ، كـان تغـيرا. والتغير على الله تعالى محال.

واعلم : ان المتكلمين صـاروا فـريقين بسـبب هـذه الشبهة.

الفريق الأول ـ وهم جمهور المشـايخ من أهل السـنة ومن المعتزلة ــ قـالوا : ان العلم بـأن الشـيء سـيوجد : نفس العلم بوجوده اذا وجد. واحتجوا على قولهم : بأنا اذا علمنا : أن زيدا سيدخل البلد غدا. فـاذا اسـتمر هـذا العلم الى الغد والى أن دخل زيد البلـد. فانا بهـذا العلم نعلم أن زيدا دخل الآن البلد. فعلمنا بأن العلم بأن الشيء

سيوجد ، نفس العلم بوجوده اذا وجد. وانما يحتـاج الواحد منا الى علم آخر ، لأجل طريــان الغفلة على العلم الأول. والبــارى تعــالى لما امتنع طريــان الغفلة عليه ، لا جــرم يكون علمه بـأن الشـيء الفلانى سـيوجد ، هو نفس علمه بوجود ذلك الشيء ، حال ما يوجد.

وأما «أبو الحسـين البصـرى» فقـال : هـذا المـذهب باطل. ويمتنع أن يقـال : العلم بـأن الشـيء سـيوجد ، هو نفس العلم بوجـوده حـال ما يصـير موجـودا. وله أن يحتج على ذلك بوجوه :

الحجة الأولى : ان من شـــرط المثلين أن يقـــوم كل واحد منهما مقام الآخر. والعلم [5] بأن الشيء سـيوجد ، لا يقوم مقام العلم بأنه موجود الآن. فان قبل وقوع المعلوم لو اعتقدنا بأنه سيقع بعد ذلك ، كان علما. ولو اعتقـدنا أنه واقع الآن كان جهلا. وأما حال وقوعه ، فانه ينقلب الأمــر. فلو اعتقدنا بأنه سيقع بعد ذلك ، وأنه الآن غير واقع ، كان جهلا. ولو اعتقدنا أنه الآن واقع ، كان علما. فثبت : أن كل واحد منهما لا يقوم مقام الآخر. وذلك يقتضي كـون هـذين الاعتقـادين مختلفين فى الحقيقـة. ومع هـذا الاختلاف فى الماهية والحقيقة ، كيف يمكن دعوى الاتحاد؟

الحجة الثانية : ان كونه عالما بأنه ســـيقع ، غـــــير مشـــروط بكونه واقعا فى الحـــال. وكونه عالما بوقوعه مشــروط بوقوعه فى الحــال. والشــيئان اللــذان يكــون أحدهما مشروطا بشيء ، والآخر لا يكون مشـروطا بـذلك الشيء ، يمتنع أن يكون أحدهما نفس الآخر.

الحجة الثالثة ـ وهى التى عول عليها «أبو الحسين» ـ فقـال : مجـرد العلم بـأن الشــيء سـيقع. لا يكــون علما بوقوعه اذا وقع. فان

---

(5) العلم بأنه موجود الآن لا يجوز أن يقـوم مقـام العلم بأنه سـيوجد : ب

من علم أن زيـدا سـيدخل البلد [6] غـدا. ثم انه جلس فى بيت مظلم لا يمـيز فيه بين الليل والنهـار. وبقى مسـتديما لذلك العلم ، حـتى جـاء الغد [7] ودخل «زيـد» البلـد. فههنا هذا الشخص بمجرد علمه بأن زيدا سـيدخل البلد غـدا ، لا يصير عالما بأنه دخل الآن فى البلد. فثبت بهذا : أن العلم بأن الشيء سيوجد غدا ، لا يكـون نفس العلم بوجـوده اذا وجد.

بلى. من علم أن زيــدا ســيدخل البلد غــدا ، ثم علم حصـول الغـد. فحينئذ يتولد من هـذين العلمين علم ثـالث. وهو العلم بأن زيدا دخل البلد الآن.

الحجة الرابعة : ان العلم بالشــيء صــورة مطابقة لذلك الشيء ولا شك أن حقيقة أنه سـيقع بعد ذلك ــ وهو الآن غــير واقع ــ مغــايرة لحقيقة انه واقع فى الحــال وحاصــــل. واذا اختلفت المعلومــــات [8] وجب اختلاف العلمين.

الحجة الخامسة : وهو أنه يمكننا أن نعلم كونه عالما بأن الشيء الفلانى سيقع غـدا ، حـال ما نجهل كونه عالما بوقوعه حال وقوعه. ولما حصل العلم بأحد هذين العلمين حال ما حصل الشك فى حصول العلم الآخر ، علمنا تغـاير العلم.

واعلم : أن «أبا الحسـين البصـرى» كما أبطل بهـذه الدلائل قول المشـايخ ، الـتزم وقـوع التغـير فى علم الله تعالى بالجزئيات المتغيرة. فقال : «الموجب لكونه تعـالى عالما بالمعلومـات هو ذاته ، لكن شـرط هـذا الايجـاب : حضـور تلك المعلومـات. فـاذا حصل المعلـوم واقعا على وجه معين ، حصل شرط كونه الذات. موجبة للعلم بوقوع ذلك الشيء

---

(6) الدار : ب
(7) النهار : ب
(8) اختلف المعلومات : ب

على ذلك الوجه ، فيحصل ذلك العلم. واذا عـــدم وقـــوع ذلك المعلوم على هذا الوجه زال شرط الايجاب. ولا جرم يزول ذلك العلم ، ويحـدث علم آخر بوقـوع ذلك المعلـوم على الوجه الثانى».

فهــذا مذهبه فى هــذا البــاب. الا أنه يتوجه عليه سؤالان صعبان :

السـؤال الأول : انه تعـالى قبل أن خلق العـالم كـان عالما بأنه ســيخلقه ، فــاذا خلق العـــالم فهل زال العلم الأول أو لم يـزل؟ فـان لم يـزل كـان عالما بأنه سـيخلقه الآن ، مع أنه فى نفسه مخلوق. وذلك محال. وأما ان زال العلم الأول ، فذلك العلم الّذي زال ، كان قديما أو حادثا؟ فان كان قديما كان هذا قـولا بجـواز عـدم القـديم. وحينئذ يبطل دليله على حدوث الأجسـام لأن مبـنى ذلك على أن عدم القديم لا يجوز. وأما ان كان ذلك العلم محـدثا. فهـذا العلم المحدث. هل كان مسـبوقا بعلم آخر لا الى أول ، أو لم يكن كذلك؟ فان كان الأول. كان هـذا قـول بحـوادث لا أول لها. وهـذا يبطل عليه دليل حـدوث الأجسـام. وأما ان انتهت هذه العلوم الى علم محدث غير مسـبوق بعلم آخر ، كان هذا قولا بأنه تعالى ما كـان فى الأزل عالما بـأحوال هذه التغيرات ، فيكـون هـذا جهلا مطلقا لله تعـالى. وذلك باطل قطعا.

السـؤال الثـانى : وهو أن الفلاسـفة أقـاموا البرهـان المطلق على امتناع وقـوع التغـيرات فى ذات الله تعـالى وفى صفاته. فقـالوا : كل صـفة يفـرض ثبوتها فـذات الله تعـالى من حيث هى هى ، اما أن تكـون كافية فى ثبوتها ، أو كافية فى انتفائها ، أو لا تكــون كافية لا فى ثبوتهــا. ولا فى انتفائهــا. فــان كــانت ذاته سـبحانه كافية فى ثبوتها ، وجب ثبوتها للـذات وأبـدا. حـتى تكـون تلك الصـفة دائمة الثبوت بدوام ذاته. وان كـانت ذاته سـبحانه وتعـالى كافية فى انتفائها ، وجب انتفاؤها عن الـذات أزلا وأبــدا ، حــتى تكون دائمة الانتفاء بدوام

ذاته. وأما القسم الثالث ، وهو أن يقال : ان ذاته سـبحانه غـير كافية فى ثبـوت تلك الصـفة ولا فى انتفائها ، فعلى هذا التقدير يكـون ثبـوت تلك الصـفة وعـدمها ، موقـوفين على ثبوت شيء منفصل ، وعلى عدمه.

فنقــول : ذات الله تعــالى لا تنفك عن ثبــوت هــذه الصفة ، وعن عدمها. وثبوت هذه الصفة وعدمها موقوفان على ثبوت ذلك الشيء المنفصل وعدمه. والموقوف على الموقـوف على الغـير ، موقـوف على الغـير فـذات الله تعالى مفتقرة فى تحققها الى الغـير. والمفتقر فى تحققه الى الغـير ممكن لذاته ، فيلـزم أن يكـون واجب الوجـوب لذاته ، ممكن الوجود لذاته. وذلك محال. فثبت : أن التغير فى صفات الله تعالى محـال. فهـذا حاصل هـذه المبـاحث فى هذا الباب.

وللفريق الثـانى [9] أن يقولـوا : ما ذكـرتم من الـدليل المانع من التغير ، انما يجـرى فى الصـفات الحقيقيـة. أما الصفات الاضافية فلا يمكن منع التغير فيها. وكيف لا نقول هذا ، واذا وجد حادث فان الله تعالى يكون معه. فاذا فنى ذلك الحــادث ، بطلت تلك المعيــة؟ وهــذا يقتضي وقــوع التغير فى الاضافات. واذا ثبت هذا فنقول : هذه التعلقـات من بـاب النسب والاضـافات. واذا كـان الأمر كـذلك ، لم يمتنع وقوع التغيرات فيها.

النوع الرابع من المخالفين : الـذين قـالوا : انه تعـالى فى الأزل كان عالما بحقائق الأشياء وماهياتها ، وأما العلم بالأشخاص والأحـوال ، فـذلك انما يحصل عند حـدوث تلك الأشخاص. وهذا مذهب «هشام

---

(9) وللفريق الأول : ب

ابن الحكم» ومـــذهب «أبى الحســـين البصـــرى» كأنه لا يتمشى الا بالتزام هذا المذهب.

واحتج «هشام بن الحكم» على هـذا المـذهب بوجوه :

الأول : لو كـــــان تعـــــالى عالما فى الأزل بجميع الجزئيـات الـتى توجد فى لا يــزال ، لكـان عالما بكل ما يصدر من الناس من أفعـالهم ، وعالما بما لا يصـدر عنهم. وكل ما علم الله تعالى وقوعه ، كان واجب الوقوع ، وكل ما علم الله تعـالى وعـدم وقوعه ، كـان ممتنع الوقــوع. فيلزم : أن يقال : جميع أفعال الخلق اما واجبة الوقوع أو ممتنعة الوقوع. ولو كان الأمر كذلك ، لم يكن لشــيء من الحيوانات قدرة على الفعل.

لأن الّـذي كـان معلـوم الله تعـالى أنه يوجد ، يكــون واجب الوقوع. والّذي علم أنه لا يصـدر منه ، يكـون ممتنع الوقوع. ولا قدرة البتة لا على ما يكون واجب الوقوع ، ولا على ما يكون ممتنع الوقوع. وهذا يقتضي أن لا يكــون لله تعـالى قـدرة البتة ، وأن لا يكـون لشـيء من المخلوقـات قــدرة البتة ، وأن تكـون التكـاليف وبعثة الرسل كلها عبثا ضـائعا ، وأن يكـون الوعد والوعيد والثـواب والعقـاب كلها عبثا وجورا. وهذا يبطل القول بالربوبية.

لأن نفى القدرة عن الله تعالى يبطل القـول بالربوبية ، ويبطل القـــول أيضا بالعبوديـــة. لأن العبد اذا لم تكن له قــدرة على العبودية ، كــان الأمر والنهى عبثا ، واذا كــان الأمر كـذلك ، وجب أن يقـال : انه تعـالى كـان عالما فى الأزل بذاته وبصفاته وبماهيات الأشياء وحقائقها وصفاتها ، وأما العلم بالأشـخاص وأحوالها المتغـيرة فـذلك لا يحصل الا عند دخولها فى الوجود ، حتى تندفع هذه الاشكالات.

الشـبهة الثانية : كل ما كـان معلوما ، فهو متمـيز عن غـــيره. وكل ما له تمــــيز وتخصص وتعين ، فهو ثـــابت متحقق. وما لا يكـون ثابتا ولا متعينا ولا متحققا ، وجب أن لا يكون معلوما. وهذه الأشخاص وصفاتها وأحوالها ، كانت نفيا محضا وعدما صرفا ، قبل دخولها فى الوجود. فـوجب أن لا تكون معلومة.

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال : المعدوم شــيء وذات. فلا جرم لم يمتنع كونها معلومة؟

لأنا نقول : القـول بـأن المعـدوم شـيء (هـو) باطـل. وبتقــدير تســليمه فالثـابت فى العــدم انما هى الــذوات والحقــائق والماهيــات ، أما الـــذوات بنعت كونها مركبة مؤلفة موصوفة بالأعراض ، فغير ثابتة فى العدم بالاتفاق. واذا كان الأمر كـذلك ، وجب أن لا تكـون هـذه الأشـخاص والأحوال معلومة قبل تحققها.

الشــبهة الثالثة : لو كــان عالما بكل ما ســيدخل فى الوجود. لكان عالما بعدد ما يدخل فى الوجود من حركات أهل الجنة وأهل النـار ، وكل ما كـان عـدده معلوما ، كـان متناهيا. فيلـزم اثبـات النهاية لثـواب أهل الجنة ، ولعقـاب أهل النــار. وذلك محــال. فعلمنا : أنه تعـالى لا يعلم هــذه المتغيرات الا عند وقوعها.

والجــواب عن الشــبهة الثانية : انه منقــوص بــأن كل واحد منا يعلم والقـدرة على الايقـاع أصل الوقــوع. والتبع للشىء لا يكون مانعا من الأصل.

والجــواب عن الشــبهة الثانية : انه منقــوض بــأن كل واحد منا يعلم أن الشـمس غـدا تطلع من مشـرقها لا من مغربها. وهذا المعدوم معلوم.

والجــواب عن الشــبهة الثالثة : انه تعــالى انما يعلم الشيء كما هو ، فان كـان له عـدد محصـور علمه كـذلك. وان كان له عدد غير محصور ، كان علمه كذلك.

النوع الخـامس من المخـالفين : الـذين ينكـرون كونه تعالى عالما بما لا نهاية له من المعلومات. ولهم فيه شـبه :

الشبهة الأولى : انا لما بينا أنه يجب تعدد العلم بتعـدد المعلومات فلو كانت المعلومات غير متناهية ، لحصل فى ذات الله تعالى علوم غير متناهية.

ولو أن قـائلا يقـول : انا لا نثبت العلم لله تعـالى ، بل نثبت العالمية : كـان هـذا نزاعا فى العبـارة. ويلزمه : أن يثبت لله تعالى عالميات لا نهاية لها. لأنه لا يمكننا أن نعلم كونه تعالى عالما بأحد هذين المعلـومين ، حـال شـكنا فى كونه تعالى عالما بالمعلوم الآخر ـ المعلوم غير المشكوك ـ

اذا ثبت هـذا فنقـول : لو كـان الله تعـالى عالما بما لا نهاية له ، لـزم أن يحصل فى ذاته علـوم غـير متناهية ، أو عالميات غـير متناهيـة. وذلك محـال. لأن كل عـدد يوجد ، فانه قابل للزيادة والنقصـان ، وكل ما كـان كـذلك ، وجب أن يكون متناهيا.

الشــبهة الثانية : قــالوا : كل معلــوم فهو متمــيز عن غيره. وكل متميز عن غـيره ، فهو متنـاه. لأن المتمـيز هو الّذي ينفصل عن غـيره بحـده وطرفه ، فـاذن كل ما كـان معلوما : فهو متناه. وما لا يكـون متناهيا ، يمتنع أن يكـون معلوما.

الشـــبهة الثالثة : مقـــدورات الله تعـــالى أقل من معلوماته. والأقل

من غـيره متنـاه. فمقدوراته متناهية ، ومعلوماته أضـعاف مقدوراته ، وأضـــعاف المتنـــاهى : متنـــاه. فمعلوماته : متناهية.

والجواب عن الأولى : ان علم الله تعالى. لم لا يجـوز أن يقــال : انه واحد ، وانما تعلقاته غــير متناهيــة. وهــذه التعلقــات نسب واضــافات. ودخــول اللانهاية فى النسب والاضافات غير ممتنع. بدليل ما ذكرنـاه : أن الواحد نصف الاثنين ، وثلث الثلاثة. وهكذا الى ما لا نهاية له؟

والجواب عن الشبهة الثانية : ان هـذه الشـبهة اما أن نوردها فى كل واحد من آحــــاد المعلومــــات ، أو فى مجموعهــــا. والأول باطـــــل. لأن كل واحد من آحــــاد المعلومات متناه. والثانى باطل. لأن هـذا الكلام انما يتجه لو كان للمعلومات التى لا نهاية لها مجموع وجملــة. وذلك محال. لأن المجموع والجملة ، يشعران بالتناهى ، ووصف ما لا نهاية له بكونه مجموعا وجملة : محال.

لا يقال : هذا الّذي ذكرتموه مما يؤكد السـؤال. وذلك لأن كل ما كــان معلوما فهو شــيء مشــار إليه بحسب اشارة العقل ، فله خصوصية وتعين وتمـيز ، وكل ما كـان كذلك فهو متناه ، فأذن كل معلوم فهو متناه. وما لا يكون متناهيا لا يكون معلوما.

لأنا نقول : انه معلوم من حيث انه غـير متنـاه. وكونه معلوما من هذا الاعتبار ، لا ينافى كونه غير متناه.

والجواب عن الشـبهة الثالثة : ان قولنا : المقـدورات أقل من المعلومات. هو أن العلم يتعلق بالواجب والممتنع والجائز. والقدرة لا تعلق لها الا بالجائزات.

النوع السادس من المخـالفين : الـذين ينكـرون كونه تعالى عالما بجميع المعلومات واحتجوا عليه بوجهين :

الأول : لو كـان عالما بجميع المعلومـات ، لكـان اذا علم شـيئا ، علم كونه عالما به ، وعلم كونه تعـالى عالما بكونه عالمـا. وهكـذا فى المرتبة الثالثة والرابعة الى ما لا نهاية له ، فيكـــون له بحسب كل واحد من المعلومـــات علوم غير متناهية ، لأنها أمــور مترتبة ، لأن المرتبة الثالثة مرتبة على الثانية ، والثانية على الأولى. فـــاذا حصـــلت هاهنا مراتب غير متناهية ، لزم حصول أسـباب ومسـببات لا نهاية لها دفعة واحـــــــدة. وذلك مما ظهر ابطاله فى مسألة اثبات العلم بواجب الوجود.

لا يقـال : لم لا يجـوز أن يقـال : اثبـات العلم بالعـالم بالشيء ، هو نفس العلم بذلك الشيء؟

لأنا نقول : هذا باطل من وجوه :

أحدها : ان المعلوم والعلم مما يتغايران ، فــوجب أن يكون العلم بالمعلوم مغايرا للعلم بالعلم بذلك المعلوم.

وثانيها : انه لو كان العلم بالعلم بالشــيء نفس العلم بذلك الشيء. لكـان من علم شـيئا ، حضر فى ذهنه العلم بـالعلم ، والعلم بـالعلم بـه. وهكـذا هـذه المـراتب الغـير متناهية ولما علمنا بالضـــــــرورة : أنه ليس كل من علم الشيء حضر فى ذهنه هذه المراتب الغير متناهية ، علمنا : أن العلم بالعلم بالشيء (هو) مغاير للعلم بذلك الشيء.

وثالثها : انه يمكننا أن نعلمه عالما بذلك الشيء ، وان كنا لا نعلمه عالما بكونه عالما بــذلك الشــيء. والمعلــوم مغاير للمشكوك.

فثبت بهذه الوجـوه : أن العلم بـالعلم بالشـيء. يمتنع أن يكون نفس العلم بذلك الشيء.

الوجه الثـانى : انه لو كـان عالما بجميع المعلومـات ، سواء كانت واقعة ، أو ممكنة الوقوع. فاذا علم الله تعالى جوهرا فردا ، فذلك الجوهر الفرد يمكن وقوعه فى أحيـاز غــير متناهية على البــدل ، وفى أزمنة غــير متناهية على البدل ، وموصوفة من كل نوع من أنواع الأعـراض بـأفراد لا نهاية لها على البدل. فهذه المراتب لا نهاية لها ، لا مرة واحدة بل مرارا ، لا نهاية لها. وكل ذلك محـال فى جـوهر فــرد ، وجــزء لا يتجــزأ. ومعلــوم : أن استحضــار العلم المنفصل بهذه المراتب دفعة واحدة مما لا يقبله العقل.

والجواب عن الوجه الأول : ان علم الله تعالى واحــد. الا أن مـراتب تعلقاته غـير متناهية ، والتعلقـات من بـاب النسب والاضافات. ودخول ما لا نهاية له فيها غير ممتنــع. كما ضــربنا فى المثــال ، من الوحــدة ، المشــتملة على النسب والاضافات التى لا نهاية لها.

والجــواب عن الوجه الثـانى : أنها محض التعجب. ولا عـبرة بـذلك فى صـفات الله تعـالى. فـان كما لها وجلالها أعظم من أن يحيط به عقول البشر.

وهذا ما انتهى إليه العقل الضعيف. وجلال الله تعــالى منزه عن غايات عقـول العقلاء ، ونهايـات علـوم العلمـاء. وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة عشرة

فى

إثبات أنه تعالى مريد

وهذه المسألة مشتملة على فصول :

الفصل الأول

فى

شرح حقيقة الإرادة

اعلم : أنه مــتى صــدر عنا فعل أو تــرك. فقبل ذلك الفعل وذلك الـترك ، يظهر فى قلوبنا حالة تقتضى تـرجيح ذلك الفعل على ذلك الترك ، أو بالعكس. والعلم بحصـول تلك الحالة المقتضية للترجيح : علم ضرورى.

ثم اختلف العقلاء فى أن تلك الحلة المقتضــــــــــية للـترجيح ما هى؟ فقـال قـوم من محققى المعتزلة : انما هى الداعية.

* * *

وتحقيق الكلام فى الـداعى : ان الانســان قـادر على الفعل وعلى الـــترك. فنســـبة قدرته الى طـــرفى الفعل والترك على السوية ، وما دامت القدرة على هذا الاستواء ، يمتنع حصـــول الرجحـــان. لأن الاســـتواء والرجحـــان متنافيــان. فــاذا حصل فى القلب علم أو اعتقــاد أو ظن باشـــــتمال ذلك الفعل على نفع زائد ، حصل الرجحـــــان بسبب ذلك. وصار المجموع الحاصل من تلك القدرة ومن ذلك العلم أو الظن أو الاعتقــاد : مــؤثرا فى وقـــوع ذلك الفعــل. وأما فى حق البــارى ســبحانه فالاعتقــاد والظن ممتنعــان ، فلم يبق الـداعى فى حق الله تعـالى الا العلم باشتمال ذلك الفعل على مصلحة راجحة.

هذا هو الكلام فى حقيقة الداعية.
* * *
ثم قالوا : تلك الحالة المقتضية للـترجيح الـتى نجـدها من قلوبنا ليست الا هذه الداعية.
ومن الناس من قال : الميل والإرادة حالة زائدة على هذه الداعية. واحتجوا عليه بوجهين :
الحجة الأولى : ان الميل قد يوجد ، بــــدون هـــــذه الداعية. وذلك لأن العطشـان اذا خـير بين شـرب قـدحين متسـاويين من المـاء فانه لا بد وأن يـرجح أحـدهما على الآخر من أجل [1] أنه لا بد وأن يحـــدث فى قلبه ميل الى أحد القدحين دون الثانى. وهذا الترجيح حاصل. وليس هذا الترجيح الا عبارة عن الداعية بالتفسير الّـذي ذكرنـاه. لأنه لما اســـتوى القـــدحان فى جميع المنــــافع المعلومة والمظنونة ، امتنع أن يكـــون ذلك الميل الّـــذي هو غـــير مشـترك فيه بينهما هو عين هـذا العلم والظن ، الّـذي هو مشترك فيه بينهما.
الحجة الثانية : انا نجد من أنفســنا أنا مــتى علمنا أو اعتقدنا أو ظننا اشتمال الفعل على هذه المصلحة الزائدة ، فانه يتولد عن ذلك العلم ميل ورغبة وتـــرجيح ، ويكـــون ذلك الميل كـالأمر اللازم لـذلك الفعل [2] وكـالأمر المتولد منــه. ولــذلك فــان الخصم يقــول : ان هــذا العلم يــدعو الفاعل الى الفعل ، فجعل كـون هـذا العلم داعيا ، كـالأمر المتولد منـه. فثبت بهـذين الـوجهين : أن الـداعى مغـاير للارادة فى حقنا.

---
(1) بمعنى : ب
(2) لذلك العلم : ب

الفصل الثانى
فى
بيان أن الله تعالى مريد

اتفقت الأمة على اطلاق هذا اللفـظ. الا أنهم اختلفـوا فى معنـاه فـذهب «حسـين النجـار» الى أن معنـاه : أنه تعالى غير مغلوب ولا مستكره. فجعل كونه تعالى مريدا ، وصـفا سـلبيا. وقـال «أبو القاسم البلخى» : معـنى كونه مريـدا لأفعـال نفسه : أنه موجد لها ، ومعـنى كونه مريـدا لأفعال غيره : أنه آمر بها. وقال «أبو الحسين البصـرى» : معـنى كونه مريـدا لأفعـال نفسه أنه دعـاه الـداعى الى ايجادهـا. ومعـنى كونه مريـدا لأفعـال غـيره : أنه دعـاه الـــداعى الى الحث عليها ، والــترغيب فى فعلهـــا. ولعل مذهب «أبى القاسم البلخى» هو هذا.

ومـذهبنا : أن كونه تعـالى مريـدا : صـفة زائـدة على كونه تعـالى عالما ــ وهـذا مـذهب جمهـور البصـريين من المعتزلة ـ

لنا : انا وجـــدنا بعض أفعـــال الله تعـــالى متقدمة ، وبعضها متأخرة مع أن ما تقدم ، كان يجــوز فى العقل أن يتأخر ، وما تأخر كان يجوز فى العقل أن يتقدم. واذا كـان كذلك ، افتقر ذلك التقدم والتأخر ، الى مرجح ومخصص ، لامتنـاع حصـول الرجحـان لا عن مـرجح. ثم نقـول : ذلك المـرجح اما القـدرة أو العلم أو صـفة أخـرى. لا جـائز أن يكــون هو القــدرة. لأن خاصــية القــدرة : الايجــاد. وذلك بالنســبة الى جميع الأوقــات على الســوية. ولا جــائز أن يكـون هو العلم. لأن العلم بـالوقوع تبع للوقـوع. فلو كـان هو تبعا لـــذلك العلم ، لـــزم الـــدور. فثبت : أنه لا بد من شيء آخر ، يكون مخصصا ومرجحا سوى القــدرة والعلم. وظاهر أن الحياة والكلام والسمع والبصر لا تصلح

لذلك. ولا بد من اثبات صفة وراء هذه الصفات ، خاصـيتها الترجيح والتخصيص. وتلك الصفة هى المسماة بالارادة.

فان قيل : لا نسلم أن تقدم المتأخر ، وتأخر المتقـدم جـائز. بيانه : ان من المحتمل أن يكـون هـذه الحـوادث الأرضية مستندة الى الاتصـالات الفلكية ، وتلك الاتصـالات لازمة [3] من كـــــــون كل واحد منها [4] متحركا على وجه خاص. وكون كل واحد منهما متحركا على وجه خـاص انما كـــان لأن ماهية كل واحد منها مخالفة لماهية الآخـــر. فلا جـرم كـان كل واحد من تلك الماهيـات ، قد اسـتلزم نوعا معينا من الحركات.

لا يقال : هذا مدفوع من وجهين :

الأول : ان القـــول بـــأن ذات كل واحـــدة منها هى الموجبة لتلك الحركة باطل لان تلك الماهية باقية ، وتلك الحركة متغيرة ، والباقى لا يكون علة لغير الباقى.

الثانى : ان هذا محتمـل. ولكنا قد دللنا على حـدوث العـالم ، فلم اختص حـدوث العـالم بـذلك الـوقت ، ولم يحدث قبله ولا بعده؟

لأنا نجيب عن الأول : بأنه لا يبعد أن يكـــون الـــدائم موجبا للمتغير ، على معـنى ان كل حالة متقدمة سـابقة ، فانها تكـون شـرطا لكـون ذلك البـاقى علة لوجـود الحالة المتـــأخرة [5] وبهـــذا الطريق لا يمتنع كـــون الـــدائم علة للمتغير.

وعن الثانى : ان بتقدير ثبـوت القـول بحـدوث العـالم وحدوث الزمان ، لم يكن قبل اوّل الزمان الحـادث زمـان آخر ، واذا كـــان كـــذلك ، لم يكن له قبل ، واذا لم يكن له قبل استحال أن يقال : لم لم يوجد قبله؟

---

(3) اللازمة : ب
(4) منها : ا
(5) المتغيرة : ا

سـلمنا صـحة التقـدم والتـأخر ، ولكن لم لا يجـوز أن يكون المرجح هو القدرة؟ قوله : «خاصية القدرة الايجـاد. وهذا بالنسـبة الى الأوقـات مما يختلـف» [6] قلنا : وكـذلك خاصــية الإرادة التخصــيص بــوقت مين ، لا بهــذا الــوقت المعين. فلو افتقـرت القـدرة الى مـرجح آخر ، لافتقـرت الإرادة أيضا الى مرجح آخر. ولزم التسلسل.

وتمام تقرير هذا السؤال : ان القدرة كما أنها صـالحة للايجاد فى هذا الوقت ، بـدلا عن ذلك الـوقت ، وفى ذلك الــوقت ، بــدلا عن هــذا الــوقت : فكــذا الإرادة صــالحة للتخصـيص بـذلك الـوقت ، بـدلا عن هـذا الـوقت ، وبهـذا الوقت بدلا عن ذلك الوقت. فان كـانت تلك الصـلاحية فى القــدرة تحوجها الى الإرادة. فهــذه الصــلاحية فى الإرادة تحوجها الى مخصص آخر ، وان استغنى هاهنا عن المرجح ، فكذا هناك. فظهر أنه لا فرق بين الصورتين.

لا يقال : لم لا يجـوز أن يقـال : إرادة الله تعـالى من شأنها تخصيص كل حادث بالوقت الّذي حدث فيه ، وليس لها صلاحية أن تخصص احـداث ما حـدث فى وقت بـوقت آخر ، وعلى هذا التقدير تسـتغنى الإرادة عن مـرجح آخـر. لأنا نقول : هذا باطل من وجوه :

الأول : ان على هـذا التقـدير لا يكـون صـانع العـالم فاعلا مختارا ، بل علة موجبة بالـذات. لأنه لما كـان بحـال أوجب أن يكون مؤثرا فى الايجاد فى هذا الـوقت ، ويمتنع عقلا أن يكون موجدا له فى وقت آخر ، لم يكن له اختيـار البتة ، بل كان موجبا بالذات.

الثانى : لو جـاز هـذا الكلام فى الإرادة ، فلم لا يجـوز مثله فى القـدرة؟ وهو أن يقـال : قـدرة الله لها صـلاحية الايجاد فى ذلك الوقت

(6) لا يختلف : ب

المعين ، وليس لها صـلاحية الايجـاد فى سـائر الأوقـات. وعلى هذا التقدير تستغنى هذه القدرة عن الإرادة.

الثـالث : ان الأوقـات متسـاوية ، فلو جـاز أن يقـال : هذا الوقت المعين له خاصية ، وإرادة الله تعـالى لا تصـلح لتخصيص الحادث المعين ، الا به. فلم لا يجـوز أن يقـال : لكل واحد من الأوقات خاصية ، والمـؤثر فى حـدوث هـذه الحـوادث هو خـواص هـذه الأوقـات؟ وعلى هـذا التقـدير يكون المؤثر فى حدوث الحـوادث هو الأوقـات لا الصـانع. ويلزم منه نفي الصانع.

سـلمنا : أنه لا يجـوز أن يكـون المـرجح هو القـدرة ، فلم لا يجـوز أن يكـون المـرجح هو العلم؟ قوله : «العلم بـالوقوع تبع للوقـوع ، فلا يجـوز أن يكـون مـؤثرا فى الوقوع» قلنا : نحن لا نقول : المؤثر فى الوقوع هو العلم بـالوقوع بل نقـول : علم الله تعـالى باشـتمال هـذا الفعل على الاحسان الى الغير ، مع كونه عاريا عن جميع جهـات القبح : سـبب لرجحـان الفعل على الـترك. وعلى هـذا التقدير يندفع ما ذكرتم.

والجواب :

أما السـؤال الأول. فجوابه : أن الزمـان وان كـان محدثا. لكن لنفـرض أن من أول حـدوث الزمـان الى هـذا اليوم ، دار فلك الثـوابت مائة الف مـرة. وكـان يجـوز فى العقل أن يوجد العالم بحيث يكون من أول حدوث الزمان الى هذا اليـوم ، قد دار فلك الثـوابت مائة وخمسـين ألف مرة. ويجوز أيضا بحيث يكـون من أول الحـدوث الى هـذا اليـوم ، دار فلك الثـوابت خمسـين ألف مـرة. فهـذا هو المراد من التقدم والتأخر. واذا تلخص هذا ، ظهر الاحتيـاج الى المخصص والمرجح.

وأما السـؤال الثـانى. فجوابه : ان المفهـوم من التخصـيص غـير المفهـوم من التكـوين. واذا اختلف المفهومان وتغاير الاعتباران ، سمينا

مفهـوم مبــدأ التخصـيص بـالارادة. وسـمينا مفهـوم مبـدأ الايجاد بالقدرة.

وأما السـؤال الثـالث. فجوابه : انا سـنقيم الدلالة على أنه تعالى خالق لجميع أفعال العبـاد ، واذا كـان الأمر كـــذلك ، بطل تعليل أفعـــال الله تعـــالى بالحسن والقبح ورعاية المصالح.

وأما الفلاسـفة. فقد احتجـوا على نفى كونه تعالى مريدا بوجوه :

الشــبهة الأولى : ان كل من قصد الى ايجـاد شــيء ، فلا بد وأن يكـــــون تحصـــــيل ذلك الفعل أولى فى علمه واعتقاده من تركـه. وكل من كـان كـذلك ، كـان قبل ذلك الفعل ناقصا ، ويصير مسـتكملا بسـبب ذلك الفعـل. وهـذا فى حق الله تعالى محال.

أما بيـــان المقدمة الأولى ـــ وهى : أن كل من قصد الى شيء ، فلا بد وان يكون ذلك الفعل أولى فى اعتقاده من تركه ــ فالـدليل عليه : أنه لو لم تحصل هـذه الأولوية فى اعتقاد ذلك الفاعل ، لكان الفعل والترك بالنسـبة إليه ســيان. ولو كـــان كـــذلك امتنع كونه مرجحا للفعل على الترك. لأن حصول الترجيح بدون المرجح محال.

وأما بيان المقدمة الثانية ـ وهى أن كل من كان وجود ذلك الفعل أولى به من عدمه فهو ناقص ـ فدليله : أنه اذا فعل ذلك الفعل ، حصــلت تلك الأولوية ، واذا لم يفعل لم تحصل. فكان ناقصا بذاته ، مستكملا بغيره.

لا يقـال : لم لا يجـوز أن يقـال الفعل والـترك ــ وان استويا بالنسبة إليه ـ الا أن الفعل أصلح للغير من الترك ، وهـــذا : الفاعل يـــرجح الفعل ، لا لأنه أنفع له ، بل لأنه احسـان الى الغـير وايصـال للنفع الى الغـير؟ لأنا نقـول : الاحسان الى الغـير وتركه ان اسـتويا بالنسـبة إليه ، امتنع الترجيح ، وان لم يستويا ، كان الاحسان الى الغير أولى

به. فيكـون الاحسـان الى الغـير سـببا لاسـتكماله ، وتركه يصير سببا لنقصانه. فيعود المحذور المذكور.

الشبهة الثانية لهم : قالوا : لو كان الله تعالى مريدا ، لكان مريدا بإرادة محدثـة. وهـذا محـال فـذلك محـال. أما بيان الملازمة فهو أن القصد الى الايجاد يمتنع حصوله ، الا عند حصـول ذلك الايجـاد ، فأما قبل حصـول ذلك الايجـاد. فـذلك لا يكـون قصـدا الى الايجـاد ، بل يكـون ذلك عزما على أنه سيوجد فى الوقت الفلانى.

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون العزم على أنه سـيفعل غدا ، يكون نفس القصد الى الايجاد عند حضور الغـد؟ لأنا نقـول : ان من عـزم على أن يفعل بكـرة الغد ، ثم جلس فى بيت مظلم ، لا يمـيز فيه بين الليل والنهـار ، واسـتمر ذلك العزم فى قلبه الى أن جاء الغد. لكنه لم يعلم مجىء الغد. فانه لا يصير قاصدا الى الفعل. ولو كان العـزم على الفعل غدا ، يكـون عين القصد الى الفعل عند مجىء الغد ، لصار عند مجىء الغد قاصـدا للفعل ، بل اذا كـان عازما على الفعل غـــــدا ، ثم أحس مجىء الغد ، تولد من ذلك العزم ، ومن هذا العلم : قصد الى هذا الفعـل. فثبت : أن القصد الى احــــداث الفعل ، لا يتحقق الا حــــال حــــدوث الفعــل. فثبت : أنه تعـالى لو كـان يفعل الأفعـال بالقصد والإرادة ، لكانت إرادة لا محالة محدثة.

وانما قلنا : انه يمتنع أن تكـون ارادته محدثة ، لأنها لو كانت محدثة لافتقر فى خلق تلك الإرادة الى إرادة اخـرى ، فيلــزم اما الــدور ، واما التسلســل. وكل ذلك محــال ، فثبت : أنه يمتنع كونه تعالى مريدا.

لا يقــال : أليس من النــاس من قــال : ان علم الله تعالى بالمتغيرات

متغير متجـدد؟ وقـال : ان ذاته تعـالى تـوجب العلم بـذلك المعلـوم عند حـدوث ذلك المعلـوم ، فلا جـرم اسـتغنى حـــدوث ذلك العلم عن علم آخر ، فلم لا يجـــوز مثله فى الإرادة؟

لأنا نقول : العلم بالشيء تبع لوقوع ذلك الشيء. فاذا حـدث ذلك الشـيء ، أمكن أن يقـال : ذاته تعـالى تـوجب ذلك العلم ، بشرط وقوع ذلك المعلـوم. أما إرادة الوقـوع فمؤثرة فى الوقـوع ومتقدمة عليه ، فيمتنع أن يقـال : ان ذاته تعالى توجب إرادة الوقوع بشرط الوقوع.

واذا لم يمكن جعل وقـوع المـراد شـرطا لكـون ذاته موجبا لحـــدوث الإرادة ، لم يبق الا أن يقـــال : انه تعـــالى أحـــدث تلك الإرادة على ســـبيل الاختيـــار. وحينئذ يلـــزم التسلسل. فظهر الفرق بين العلم والإرادة.

الشـبهة الثالثة : لو كـان البـارى تعـالى مريـدا لخلق العلم ، لكـان اما ان يريد خلق العـالم فى جميع الأوقـات أزلا وأبــدا ، أو يريد تخصـيص خلق العــالم بــوقت معين. والأول يقتضي قـدم العـالم. واذا كـان العـالم قـديما دائما موجـودا ، امتنع القصد الى الايجـاد. لأن القصد الى ايجـاد الموجـــود محـــال. وهـــذا القسم يفضى ثبوته الى عدمه ، فيكون باطلا.

والثانى أيضا باطل. لأن ذلك الـوقت ما كـان موجـودا فى الأزل ، والا عـاد التقسـيم الأول. وهو أن ذلك الـوقت قد حدث بعد أن لم يكن ، فيعود التقسيم الأول فيــه. وهو أنه تعـــالى اما أن يقـــال : انه أراد خلق ذلك الـــوقت أزلا وأبـــدا ، أو أراد خلقه فى وقت معين. والأول يلـــزم منه القدم ، والثانى يلـزم منه اشـتراط كل وقت بـوقت آخـر. ويلزم التسلسل. وهو محال.

الشبهة الرابعة : لو كان البارى تعالى مريـدا لاحـداث العالم ،

لكـــانت تلك الإرادة اما أن تكـــون قديمة أو محدثـــة. والقسـمان محـالان ، فثبـوت الإرادة فى حق الله تعـالى محال.

انما قلنا : انه لا يجوز ان يكون مريـدا بـإرادة قديمة لوجهين :

الأول : ان على هذا التقدير يكـون حصـول الفعل فى ذلك الـوقت المعين من لـوازم تلك الإرادة. وتلك الإرادة لكونها قديمة أزلية ممتنعة التغـير والـزوال. ولازم اللازم لازم ، فيكـون عـدم وقـوع ذلك الفعل فى ذلك الـوقت ممتنعا. واذا كان ذلك ، كان الصانع موجبا بالذات لا فـاعلا بالاختيـار. فـاذن القـول بقـدم الإرادة يفضى الى نفى الإرادة. والصفة اذا أدت الى نفى الذات ، كان القول بتلك الصفة باطلا ، فبطل القول بكون تلك الإرادة قديمة.

الثانى : ان بدخول ذلك الفعل فى الوجـود ، لا تبقى الإرادة متعلقة بايجـاده ، لأن ايجـاد الموجـود محـال. فلو كان ذلك التعلق قديما ، لزم عدم القديم وهو محال.

فثبت بهـذين الـوجهين : انه يمتنع كونه تعـالى مريـدا بإرادة قديمة.

وانما قلنا : انه يمتنع كونه تعالى مريـدا بـإرادة محدثة : لما ذكرنا أنه يلـــزم التسلسل فى الارادات. ولما بطل القسـمان ، ثبت أن فاعلية الله تعـالى غـير موقوفة على الإرادة.

والجواب عن الشبهة الأولى : قوله : «المريد لا يرجح أحد الطرفين على الآخر ، الا اذا كـان أحد الطـرفين أولى به فى علمه أو ظنه أو اعتقاده» قلنا : هذا مدفوع. ودليله ما ذكرنا فى مسألة القدحين والرغيفين والطريقين.

والجــواب عن الشــبهة الثانية : ان إرادة ايقــاع الفعل عند مجىء الغد ، هو نفس القصد لايقـــــــــاع الفعل عند مجىء الغــد. والكلام فيه عين ما ذكرنــاه فى مســألة أن العلم بأن الشيء سيوجد ، نفس العلم بوجوده اذا وجد.

والجواب عن الشبهة الثالثة : انه لما كـان ايجـاد هـذا الزمــان المعين ، غــير موقــوف على زمــان آخر ، فلم لا يجوز أن تكون إرادة احداثه ، لا تفتقر الى زمان آخر؟

والجواب عن الشبهة الرابعة : ما قـدمناه فى مسـألة اثبات القدرة.

الفصل الثالث

فى

شرح مذاهب الناس فى كونه تعالى مريدا

اعلم : أن المفهــوم من كونه تعــالى مريــدا. اما أن يكون صفة سلبية أو ثبوتية. أما القول بأنه أمر سلبى فهذا هو المنقول عن «النجـار» أنه قـال : «معـنى كونه تعـالى مريدا : أنه غير مقهور ولا مغلوب» [7] وأما الذين فســروه بمعنى ثبــوتى. فـذلك المعـنى اما أن يكــون معللا بذاته أو بمعنى.

أما الأول ــ فهو القــول الثـانى ل «النجـار» وذلك أنه قال : انه تعـالى مريد لذاتـه. وأما الـذين قـالوا : المريدية معللة بمعــنى ، فـذلك المعـنى اما أن يكــون قــديما قائما بذات الله تعـالى. وهـذا هو قــول اصـحابنا. واما أن يكــون محدثا. وعلى هـذا التقـدير فهـذه الإرادة المحدثـة. اما أن تكون قائمة بذات الله تعالى ـ وهو قول الكرامية ـ

---

(7) مستكره : ب

أو موجــودة لا فى محل ــ وهو قــول «أبى على» و «أبى هاشم» و «القاضى عبد البحار بن احمد» ـ واما أن تكـون قائمة بـذات غـير الله تعـالى. وما رأيت أحـدا اختـار هـذا القسم. فهـذا تفصـيل مـذاهب النـاس فى هـذه المسـألة. ولما كـثر خـوض المتقـدمين فى هـذه المبـاحث ، لا جـرم اكتفينا فيها بالقليل من القول.

فأما قول «النجار» ان معـنى كونه مريـدا : «أنه غـير مقهور ولا مغلوب» فهـذا باطـل. لأن الجمـاد والنـائم غـير مقهـور ، مع أنه ليس بمريـد. وأما قــول من قــال : كونه مريدا هو نفس ذاتـه. فهو أيضا باطـل. لأنه لما دل الـدليل على استناد هذا العـالم الى موجـود واجب الوجـود لذاته ، فقد علمنا ذاته بعد ما علمنا كونه مريدا. والمعلوم غـير ما هو غير معلوم. وأما قول من قال : ان ارادته محدثة. فهو باطـل. لأنه لما ثبت أن احـداث المحـدثات موقـوف على الإرادة. فلو كـــانت الإرادة محدثة ، لافتقر احـــــداثها الى إرادة أخرى. ولزم التسلسل.

وأما قول «الكرامية» انه تحدث الإرادة فى ذاته. فهو أيضا باطـــــــل. لما ثبت أن ذاته يمتنع أن تكـــــــون محلا للحوادث.

واما قول «المعتزلة» انه تحـدث الإرادة لا فى محـل. فهذا أيضا باطل. ويدل عليه وجهين :

الأول : ان وجــــود عـــــرض لا فى محل ، بعيد عن العقـول. ولو جـاز ذلك ، فلم لا يجـوز وجـود سـواد لا فى محل ، وبيــاض لا فى محــل؟ وكــذا القــول فى ســائر الأعراض.

الثانى : ان ذوات الحيوانات تصح عليها صفة المريدية ، فلو

جوزت [1] إرادة لا فى محل ، لكانت نسبة تلك الإرادة الى ذات الله تعالى ، كنسـبتها الى سـائر الـذوات. فـوجب أن توجب صفة المريدية لكل من يصح أن يكون مريدا ، لعدم الاختصاص ، فيلزم أن كل ما يريده الله تعالى ، يريده كل الاحياء. وذلك باطل.

فان قيل : ذات الله تعالى لا فى محـل. وهـذه الإرادة لا فى محل. فكان اختصاص هذه الإرادة بذات الله تعــالى أولى من اختصاصها بسائر الأحياء.

قلنا : كونه لا فى محل مفهـوم سـلبى ، فلا يجـوز أن يكون ذلك علة لاختصاص صفة المريدية بـذات الله تعـالى ، لأن السلب لا يكون علة للثبوت. واذا ظهر أن هـذا القيد لا يصـلح أن يكـون علة لهـذا الاختصـاص ، عـاد المحـذور المذكور. وبالله التوفيق.

---

(1) وجدت : ب

المسألة الرابعة عشرة

فى

كونه تعالى حيا

مذهب «أبى الحسين البصـرى» أن الحى هو الّـذي لا يمتنع أن يعلم ويقدر.

وقال أصحابنا : الحيـاة صـفة قائمة بالـذات ، لأجلها لا يمتنع على الذات أن تعلم وتقدر.

وحجة أصحابنا على قولهم : ان الذوات على قسـمين : منها ما يصح عليه أن يعلم ويقـدر ، ومنها ما لا يصح ذلك عليه. وهى الجمادات. والقسـمان متسـاويان فى الذاتيـة. ولو لا امتياز ما يصح عليه أن يعلم ويقدر عما لا يصح عليه ذلك ، والا لما حصل هذا التفاوت.

قــال «أبو الحســين البصــرى» : انا قد دللنا على أن ذاته تعـــــالى مخالفة لســــائر الـــــذوات ، لنفس ذاته المخصوصة ، فلم لا يجـــوز أن تكـــون صـــفة العالمية والقادرية فى حق الله تعــالى معللة بذاته المخصوصـــة؟ وهذا سؤال حسن.

والمعتمد لنا أن نقول : قولك الحى هو الّــذي لا يمتنع عليه أن يعلم ويقـــدر : هـــذا اشـــارة الى نفى الامتنـــاع والامتناع سلب. ونفى الامتناع [2] سـلب السـلب ، فيكـون أمرا ثبوتيا. ثم هذا الأمر الثبوتى ليس هو نفس الذات. لأنا اذا علمنا انتهـاء الممكنـات الى واجب الوجـود لذاته ، فقد علمنا ذاته. وبعد ما علمنا هذا الأمر ــ أعـنى قولنا لا يمتنع أن يعلم ويقدر ـ والمعلوم مغاير لغير المعلوم ، يثبت : أن كونه تعــــالى حيا : صــــفة حقيقية قائمة بذاتــــه. وهو المطلوب.

---

(2) الاحتجاج : ا

المسألة الخامسة عشرة

فى

إثبات أن لله تعالى علما وقدرة

اعلم أنا لا نـــدعى فى هـــذه المســـألة أزيد من أن المفهــوم من كونه تعــالى عالما قــادرا حيا ، ليس نفس المفهـوم من ذاته ، بل هو أمر مغـاير لذاتـه. فـان كـانت «المعتزلة» تساعدنا على هذا القـدر ، فقد حصل الوفـاق وزال الخلاف. واعلم : أن أكـــثر المتكلمين تخبطـــوا فى تعيين محل النزاع فى هذه المسألة.

وتحقيق الكلام أن نقــول : ان كل من علم أمــرا من الأمــور ، فانه لا بــدّ وأن يحصل بين العلم وبين المعلــوم نسبة مخصوصة ، واضـافة مخصوصـة. هـذه الاضـافة هى الـتى يعـبر عنها المتكلمـون بـالتعلق ، فيقولـون : العلم متعلق بالمعلوم. وعنـدنا : أن العلم عبـارة عن نفس هـذا التعلق وعن نفس هـذه الاضـافة المخصوصـة. ونـدعى أن هذه الاضافة والنسبة : مغـايرة لنفس الـذات. فـالعلم مع هذه الاضافة المخصوصة أمران ، لا أمر واحد.

وجماعة من الأصـحاب : أثبتـوا أمـورا ثلاثة : الــذات والعلم ـ وهو صفة حقيقية قائمة بالذات ــ ثم أثبتـوا لهـذه الصفة هذه النسبة وهذه الاضافة وهذا التعلق. فيكون هذا التعلق حاصلا بين تلك الصفة وبين المعلوم.

وأما القاضى «أبو بكر الباقلانى» فظاهر كلامه يشعر باثبـــات أمـــور أربعة : الـــذات والعلم ، ثم العلم يـــوجب العالمية ـ هذه أمور

ثلاثة ــ ثم هاهنا أمر [1] آخر ، وهو أنهم أثبتــوا هــذا التعلق للعالمية لا للعلم او للعلم للعالميــة. وعلى هــذا التقــدير يكــون الحاصل هنــاك أمــور أربعــة. وأما ان أثبتــوا التعلق للعالمية وللعلم ، فيكــون الحاصل هنــاك أمــورا خمسة : الـــــــــذات ، والعلم ، والعالمية ، وتعلق العلم ، وتعلق العالمية. وأكثر من تقدمنا ما بحثوا عن هذه الفروق. فلـذا بقيت مخبطة غير ملخصة [2].

والّـذي ندعيه ونقوله : أنه لا بد من اثبـات الـذات. ولا بد من اثبـات النسـبة والاضـافة وهى المسـماة بالشـعور وبـالعلم. وأما اثبـات سـائر الأمـور فـذاك مما لا ندعيه ولا نتعرض له. والدليل القاطع على ثبوت هـذه المغـايرة : أنا اذا علمنا انتهاء الممكنات الى موجود واجب الوجــود لذاته ، لم يلزم من علمنا بهذا القدر ، علمنا بكونه تعــالى عالما قــادرا ، بــالمعنى الّــذي ذكرنــاه. والمعلــوم مغــاير لغــير المعلوم. فكان كونه تعـالى عالما قـادرا ، ليس عين ذاتـه. ثم هذا المفهوم الزائد ليس أمرا سلبيا. ويدل عليه وجهان :

الأول : انا نعلم بالضــرورة : أن كــون العــالم عالما ، عبارة عن نسبة مخصوصة بين العـالم والمعلـوم. وليست هذه النسبة وهذه الاضافة ، عبارة عن سلب شيء أو عن عدم شيء آخر.

والثـانى : وهو أن العلم لا يكـون عبـارة عن عـدم أى شيء كان ، بل يكون عبـارة عن عـدم الجهـل. لأن الجهل ان أريد به عدم العلم ، كان العلم عبارة عن عدم العدم ، فيكون ثابتا ، وان أريد به اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه ، لم يلزم من عدم هذا المعنى حصول

---
(1) خبط : ب
(2) محصلة : ا

العلم. لأن الواحد منا قد يكــون خاليا عن الجهل بالشــيء بهذا التفسير ، مع أنه لا يكــون عالما بالشــيء. فثبت : أن كونه تعـــالى عالما قـــادرا ، أمر زائد على ذاتـــه. وهو المطلوب.

قال أصحاب «أبى هاشـم» : نحن لا ننـازع فى اثبـات هذا الزائد. لا أنا نقول : هذا الزائد صفة. والصفة لا تكــون معلومة ولا مجهولة وأنتم تقولون : هـذه الصـفة معلومـة. فموضع الخلاف هاهنا.

الا أنا نقول : اثبات صفة غير معلومة ، مذهب اختـاره «أبو هاشـم» و «القاضى عبد الجبـار بن أحمـد» وهو فى غاية الضعف ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان التصديق مسبوق بالتصـور ، فلـولا أنكم تصـورتم هـذه الصـفة ، والا لامتنع منكم أن تحكمـوا عليها بأنها غير معلومة. وهذا القول يؤدى ثبوته الى نفيــه. فيكون باطلا.

الحجة الثانية : انا نعلم كون الـذات موصـوفة ، ولو لا أنا تصورناها وعقلناها ، والا لما كان يمكننا أن نحكم بكون الذات موصوفة بها.

الحجة الثالثة **:** انكم تمــيزون بين الصــفة المســماة بالعالمية ، وبين الصفة المسـماة بالقادرية ، وتفرقـون أن باعتبار صفة القادرية يصح الايجاد ، وباعتبار صفة العالمية يصح الاتقان والاحكام. ولو لا أنكم تصورتم هـذه الصـفات وعقلتموها ، لما قدرتم على هذا التمييز.

واحتج منكرو الصفات بوجوه :

أما الفلاسفة : فقد عولوا على حــرف واحد ، وهو أنه ثبت أن ذاته ســبحانه وتعــالى واجب الوجــود لذاته ، فلو اتصفت تلك الذات

بصفة ، لكانت تلك الصـفة اما أن تكـون واجبة لـذاتها ، أو ممكنة لذاتها.

والأول باطل بوجهين :

أحـــدهما : ما ثبت أن واجب الوجـــود لذاته ، يمتنع أن يكون اكثر من واحد.

وثانيهما : ان الصـــفة مفتقـــرة الى الـــذات. والمفتقر الى الغـــير ممكن لذاته ، لا واجب لذاتـــه. وأما أن كـــانت الصفة ممكنة لذاتها ، افتقرت الى مؤثر. ولا مـــؤثر الا تلك الـذات. فيلـزم كـون الـذات البسـيطة قابلة وفاعلة معـا. وذلك محال. وهذه الشبهة قد ذكرنا جوابها فيما قبل.

وأما المعتزلة : فقد تمســـــكوا فى نفى [مطلـــــق] الصفات بوجوه :

أولها : عالمية الاله صـــفة واجبة والـــواجب لا يعلـــل. وانما قلنا : ان عالميته صفة واجبة والواجب لا يعلـل. لأنها لو كانت جـائزة لا فتقـرت الى الموجد والمخصـص. وانما قلنا : ان الــــواجب لا يعلل ، لأن الافتقـــار الى العلة انما يكـــون لأجل أن يـــترجح وجـــوده على عدمه ، لا لأجل تلك العلـة. واذا كـان الرجحـان على سـبيل الوجـوب حاصلا ، وجب كونه غنيا عن العلة.

الشـبهة الثانية : لو كـان علم الله تعـالى أمـرا زائـدا على ذاته ، لكـان الله تعـالى محتاجا فى أن يعلم الأشـياء ويقـدر عليها الى تلك الصـفة. والحاجة على الله تعـالى : محال.

الشبهة الثالثة **:** المعقول من قيام العرض بـــالجوهر : كون العرض حاصلا فى الحيز المعين ، تبعا لحصـول محله فيـــه. والحـــال انما يتمـــيز عن المحل ، بســـبب أن الحـــال حاصل فى ذلك الحيز على سـبيل التبعيـة. والمحل حاصل فيه على سبيل الأصالة. أما فى حق الله تعالى فذاته غـير مختصة بالمكـــان والجهة أصلا ، فلم يحصل التفـــاوت بين الصـفة والموصـوف من هـذا الوجـه. وحينئذ لم يكن جعل أحدهما موصوفا ،

والآخر صـفة ، أولى من انقلب والعكس. فيلـزم كـون كل واحد منهما موصوفا بالآخر وصـفة لـه. وذلك محـال. ولما كان القـول بقيـام الصـفة بذاته يفضى الى هـذا المحـال ، وجب أن يكون قيام الصفة بذاته محالا.

الشـبهة الرابعة : لو قـامت الصـفات القديمة بالـذات القديمة ، لكانت الصفات والذات متشـاركتين فى القـدم. والقدم وصف ثبوتى ، لأنه عبارة عن نفى العدم السـابق. ونفى النفى ثبوت. فـاذن الـذات والصـفات تشـتركان فى هذا الوصف الثبوتى المسمى بالقدم. فاما أن يتميز الذات عن الصـفة باعتبـار آخر ، أو لا يتمـيز. فـان تمـيز. فما به المشاركة غير ما به المباينة ، فيكون كل واحد من الـذات والصــفات متركبا من هــذين الاعتبــارين ـــ أعــنى ما به يشــتركان وما به يتباينـــان ـــ ثم ان كل واحد من ذينك الاعتبـارين لا بد أن يكـون أيضا قـديما ، لأنه جـزء جـزء القديم. واذا اشترك ذانك الجزءان فى القـدم ، فلا بد وأن يتباينا باعتبــــار آخر ، وحينئذ يــــتركب كل واحد من ذينك الجزءين من جزءين آخرين. ويلزم التسلسل. وهو محال.

وأما ان قلنا : بأن الذات والصفات بعد اشتراكهما فى القـــــدم ، لا يتمـــــيز كل واحد منهما عن الآخر بماهية مخصوصة ، فحينئذ تكون الذات والصفة مثلين. ولما كانت الذات إلها وجب أن تكون الصـفة إلها ، فيكـون هـذا قـولا بتعدد الآلهة.

وأيضا اذا كانت الذوات والصـفات متمـاثلين ، لم يكن قيام أحدهما بالآخر أولى من قيام الآخر به ، فتكون الذات صـفة ، والصـفة ذاتا ، والعلم قـدره والقـدرة علمـا. وكل ذلك محال. ولما كان القول باثبات الصفة القديمة مفضـيا الى هذا المحال ، وجب أن يكون القول به محال.

الشبهة الخامسة : لو كـان الله تعـالى عالما بـالعلم ، قادرا بالقدرة ، لكان علمه وقدرته وحياته وذاته موجودات متغـايرة ، فيكـون هـذا قـولا بقـدماء متغـايرة. وذلك كفر باجماع المسلمين.

الشبهة السادسة : ان الله تعـالى قد كفر النصـارى ، فى قوله تعالى : (**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قالُوا : إِنَّ اللهَ ثالِثُ ثَلاثَـةٍ**) فلا يخلو اما أن يقـال : انه تعـالى كفـرهم ، ثنهم أثبتوا ذواتا ثلاثة قديمة قائمة بأنفسها ، أو لأنهم أثبتـوا ذاتا [3] موصوفة بصفات متباينة.

والأول باطـــل. لأن النصـــارى لا يثبتـــون ذوات ثلاثة قديمة قائمة بأنفسها. ولما لم يقولوا بـذلك ، اسـتحال أن يكفـرهم الله بسـبب ذلـك. ولما بطل القسم الأول ، ثبت القسم الثـانى. وهو أنه تعـالى انما كفـرهم لأنهم أثبتـوا ذوات موصوفة بصـفات متباينـة. ولما كفر النصـارى لأجل أنهم أثبتـوا صـفات ثلاثة ، فمن أثبت الـذات مع الصـفات الثمانية ، فقد أثبت تسـعة أشـياء. وكـان كفـره أعظم من كفر النصارى بثلاث مرات.

هذا مجموع شبه المعتزلة فى نفى مطلق الصفات.

* * *

أما شـبههم فى نفى صـفة [4] العلم خاصـة. فمن وجوه :

* * *

الشبهة الأولى : لو كان عالما بـالعلم ، لكـان علمه [5] اذا تعلق بشيء يكون ذلك الشـيء متعلق علمنـا. ومتعلق علم الله تعـــالى : من وجه واحد ، ومن طريقة واحـــدة. وكل علمين كذلك ، فهما مثلان : فيلزم أن يكون علم الله وعلمنا مثلين. فيلــزم من حــدوث علمنا حــدوث علم الله تعالى ، ومن قدم علم الله تعالى ، قدم علمنـا. ولما بطل الوجهان ، علمنا : أنه تعالى عالم لا بالعلم.

لا يقال : هـذا لازم على نفـاة الصـفات فى العالميـة. لأنا نقـول : احترزنا عن هـذا بقولنا : ان العلمين يتعلقـان بمعلوم واحد على وجه

---

(3) ذواتا : ا
(4) مطلق : ا
(5) علمنا : ب

واحد على طريقة واحدة. وهـذا غـير لازم فى كونه تعـالى عالما. لأن علمه تعالى يتعلق بذلك المعلوم تعلق العالمية [6] لا تعلق العلـــــوم. وعلمنا لا يتعلق به تعلق العالمية بل تعلق العلـوم. فقد اختلفت الطريقـة. أما اذا كـان تعـالى عالما بـالعلم ، تعلق علمه بـذلك المعلـوم ، وتعلق علمنا أيضا تعلق المعلـوم ، فكـان تعلق كل واحد منهما به على طريقة واحدة ، فيلزم التماثل. فظهر الفرق.

الشـبهة الثانية : لا شك أنه تعـالى عـالم بالمعلومـات الـتى لا نهاية لهـا. فاما أن يعلم كل تلك المعلومـات بعلم واحد ، أو بعلـوم متناهية ، أو بعلـوم غـير متناهيـة؟ والكل باطل. فبطل القـول بكونه تعـالى عالما بـالعلم انما قلنا : انه لا يجوز أن يعلم الكل بعلم واحد : من وجوه :

الأول : انه يصح أن يعلم كونه عالما بأحد المعلــومين ، مع الشك فى كونه تعــــالى عالما بـــــالمعلوم الآخــــر. والمعلوم غير ما هو غير معلوم.

الثــانى : ان العلم المتعلق بالســواد ، مخــالف للعلم المتعلق بالبياض فى الشاهد ، فلو جـاز تعلق العلم الواحد فى الغـائب بالمعلومـات الكثـيرة ، لكـان ذلك العلم قائما مقام العلوم المختلفة فى الشاهد ، واذا جاز كون الشـيء الواحد قائما مقـام الأشـياء المختلفة ، فلم لا يجـوز قيـام الصفة الواحـدة مقـام الصـفات المختلفة ، حـتى تثبت لله تعـالى صـفة واحـدة تكـون علما وقـدرة وحيـاة؟ بل لم لا يجــوز أن تكــون ذاته قائمة مقــام الــذات ، ومقــام جملة الصفات. وحينئذ يلزمكم نفى الصفات؟

الثالث : انه لو جـاز تعلق العلم الواحد بـالمعلومين ، لم يكن تعلقه بمعلــومين أولى من تعلقه بثلاثة أو أربعة ، فيفضى ذلك الى تعلقه بمعلومات لا نهاية لها فى الشاهد. وكل ذلك محال.

---

(6) العالمين : الأصل.

فثبت بهذه الوجـوه : أنه تعـالى يمتنع كونه عالما بكل المعلومات بعلم واحد.

وانما قلنا : انه لا يجـــوز أن يعلم هـــذه المعلومـــات بعلوم متناهية. لأن المتناهى اذا وزع على غـير المتنـاهى ، لزم أن يكون المعلوم بكل علم أشياء كثـيرة. وقد بينا أنه لا يجوز أن يعلم بالعلم الواحد أكثر من معلوم واحد. وانما قلنا : انه لا يجــوز أن يعلم المعلومــات الــتى لا نهاية لها بعلوم لا نهاية لها ، لأن وجود عدد لا نهاية له محـال. وذلك لأن كل عدد موجود. فهو قابل للزيادة والنقصــان. وكل ما كان كذلك فهو متناه ، فكل عدد موجود فهو متناه. والعدد الّذي لا نهاية له يمتنع وجوده. ولما كان كونه تعــالى عالما بالعلم ، لا بد وأن يكون على أحد هـذه الأقسـام وثبت أنها بأسرها باطلة ، ثبت : أن كونه تعالى عالما بالعلم محال.

الشـبهة الثالثة : لو كـان عالما بـالعلم ، لكـان اما أن يعلم ذلك العلم [7] بنفس ذلك العلم ، أو بعلم آخــر. ولأول باطل. لأن كون الشيء عالما بالشـيء ، نسـبة مخصوصة بين العالم والمعلـوم. والنسـبة لا تتحقق الا بين الشـيئين. فثبت : أن العلم الواحد يمتنع أن يكــــون علما بنفســــه. والثــانى باطل أيضــا. لأنه لو افتقر فى معرفة العلم الأول الى علم ثـــان ، لافتقر فى معرفة العلم الثـــانى الى علم ثالث. ويلزم التسلسل. وهو محال.

الشبهة الرابعة : لو كان تعالى عالما بالعلم ، لكـان ذا علم. ولو كـان ذا علم ، لحصل فوقه عليم. لقوله تعـالى : (**وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ : عَلِيمٌ**) وهذا محال ، فهـذا محـال. فوجب أن لا يكون عالما بالعلم.

---

(7) الشيء : ب

وأما شـبههم فى نفى صـفة القـدرة. فمن وجهين :

الشبهة الأولى : ان القدرة فى الشاهد مختلفـة. وهى مع اختلافها مشتركة فى أنها لا تصلح لخلق الجسم. فهـذا الحكم المشـــترك لا بد من تعليله بوصف مشـــترك. ولا مشـترك بينهما الا كونها قـدرا. واذا كـان كونها قـدرا علة لأن لا تكـون صـالحة لخلق الجسم وجب فى كل ما كـان قـدرة أن لا تكـون صـالحة لخلق الجسـم. فلو كـان الله تعالى قادرا بالقدرة ، لوجب أن لا يقدر على خلق الجسم ، واللازم محال فالملزوم مثله.

قالوا : هذا الكلام لازم على أصول «الأشعرية» فانهم قالوا : العرض والجوهر مشتركان فى صحة الرؤية. فلا بد من استناد هـذا الحكم المشـترك الى وصف مشـترك. ولا مشــترك يعقل بين الجــوهر وبين العــرض الا الوجــود أو الحـدوث. والحـدوث لا يصـلح لهـذه العلة ، فبقى الوجـود. والله تعالى موجود ، فوجب أن تصح رؤيته. فكـذا نقـول : القـدرة فى الشـاهد مشـتركة فى أنها غـير صـالحة لخلق الجسم ، وهــذا الحكم المشــترك لا بد من تعليله بوصف مشـترك ، والمشـترك هاهنا هو كونها قـدرا ، فـوجب أن يكـون كونها قـدرا ، علة لهـذا الامتنـاع. فـوجب أن يحصل هذا الامتناع فى كل ما كان قدرة.

الشــبهة الثانية : وهى ان القــدرة فى الشــاهد ، مع اختلافها ، لا يصـلح شـيء منها لخلق الجسم ، فلو فرضـنا قدرة فى الغـائب ، لكـانت تلك القـدرة اما أن تكـون مثلا لهذه القدرة الموجودة فى الشـاهد ، أو مخالفة لهـا. فـان كـانت تلك القـدرة مثلا لهـذه القـدرة فى الشـاهد ، ثم ان هذه القـدرة لا تصـلح لخلق الجسم ، فكـذا تلك القـدرة لا تصلح لخلق الجسم. فان كـانت تلك القـدرة مخالفة لهـذه القـدرة ، لم تكن مخالفتها لهـذه القـدرة أشد من مخالفة بعض هذه القدر لبعض. ولما كانت هذه القــدرة مع ما بينا من المخالفة لا يصـلح شـيء منها لخلق الجسم ، فكـذلك تلك القدرة الغائبة ، وجب أن لا تصلح لخلق الجسم.

فهذه جملة شبه المخالفين فى هذه المسألة.

والجـواب عن الشـبهة الأولى : لم لا يجـوز أن تكـون الصفة ممكنة لذاتها واجبة لوجوب الـذات؟ قوله : «يلـزم كون الـذات قابلة وفاعلة معـا». قلنا : ولم قلتم : ان ذلك محال؟ قوله «لأن الواحد لا يصدر عنه الا أثر واحد» قلنا : سـنجيب عن شـبهتكم فى هـذه المسـألة ان شـاء الله تعالى.

والجــواب عن الشــبهة الأولى للمعتزلة فى العلم ــــ وهى قولهم : عالمية الله تعـالى صـفة واجبة والـواجب لا يعلل ـ فنقول : الجواب عنه من وجوه :

أحـدها : ان قـولكم : عالمية الله تعـالى واجبة : قـدر مشــترك بين أن تكــون عالمية الله تعــالى واجبة لذاته ، وبين أن تكـون عالمية الله تعـالى واجبة لوجـوب اتصـافه بالعلم واذا كان كذلك فبتقدير أن تكون عالمية الله تعـالى لاجل وجـوب اتصـافه بـالعلم لم يلـزم من كـون عالميته واجبة بهـذا التفسـير ، اسـتغناؤه عن العلم. الا أن وجـوب الشـيء بالشـيء ، لا يقتضي اسـتغناؤه عنـه. وان ادعيتم أصل وجـوب العالمية بهـذا القـدر لا يقتضي امتنـاع تعليل العالمية بالعلم. فـان ادعيتم أصل وجـوب العالميـة. فهـذا القدر لا يقتضي امتنـاع تعليل العالمية بـالعلم. وان ادعيتم أن عالمية الله واجبة لنفس الذات ، فمسـلم : أنه لو ثبت لكم هــذه المقدمة ، وجب القطع بامتنــاع تعليل العالمية بــالعلم ، الا أن قــولكم : عالمية الله تعــالى واجبة لنفس الذات ، هو ادعاء نفس المطلـوب. فلا يمكن جعله مقدمة فى اثبات المطلوب. فثبت : أن هذه الشبهة مغالطة.

وثانيها : ان هذه الشبهة متناقضـة. وذلك لأنكم جعلتم كون العالمية واجبة ، علة لأن لا تكون معللة ، وكونها غـير معللة أمر واجب

عندكم ، فاذا عللتم كونها غــير معللة ، بكونها واجبة ، فقد عللتم الحكم الواجب. وذلك مناقض لكلامكم.

وثالثها : انكم تقولــون : انه تعــالى ممتــاز عن خلقه بحالة تــــوجب أحــــوالا أربعة وهى : الموجودية والعالمية والحيية والقادرية. وهذه الأحوال الأربعة واجبة الثبـوت لله تعـــالى ، ثم انكم عللتموها بالحالة الخامســـة. فقد بطل قولكم : ان الواجب لا يجوز تعليله.

وأما الجـــواب عن الشـــبهة الثانية للمعتزلة ـــ وهى قولهم : لو كان عالما بـالعلم ، لاحتـاج فى معرفة الأشـياء الى تلك الصفة ــ فنقـول : الاحتيـاج لو افتقر فى حصـول تلك التعلقات ـ التى هى المسـماة بالشـعور والعلم ــ الى شيء آخر ، فنحن لا نقول ذلك ، بل نقول : الموجب لتلك التعلقـات هو نفس الـذات. وعلى هـذا التقـدير ، لا يلـزم تحقق الحاجـــة. وأما على قـــول من أثبت أمـــورا ثلاثة : الذات والمعنى والتعلقات ، فجوابه : لم لا يجوز أن تكـون الــذات موجبة للمعـنى والمعـنى موجبا للتعلقـات؟ فـان أردتم بالحاجة هـذا المعـنى ، فلم قلتم : ان ذلك محـال؟ فــان الــنزاع ليس الا فيه ، وان أردتم بالحاجة شــيئا آخر فبينوه.

والجـواب عن الشـبهة الثالثة ــ وهى قـولهم : حلـول الشيء فى الشيء ، عبارة عن حصول الحال فى الحـيز ، تبعا لحصـول محله فيه ــ فنقـول : هـذا التفسـير باطـل. ويدل عليه وجهان :

الأول : ان كـــــون الجسم حاصلا فى الحــــيز ، هو المسـمى بالكائنية ، وهى صـفة حالة فى الجسم قائمة به ، فلو كان الحلول عبارة عما ذكرتم ، لـزم أن تكـون هـذه الكائنية حاصلة فى الحـيز تبعا لحصـول ذلك الجسم فيه ، فيكون كون الجسم موصوفا بكونه حاصلا فى هذا

الحيز ، مشروطا بحصول آخر لهذا الجسم فى هذا الحـيز. ثم الكلام فى ذلك الحصول كـالكلام فى الأول. فيلـزم أن يكون الجسم حاصلا فى ذلك الحيز مرارا لا نهاية لها دفعة واحـــدة. وذلك محـــال. فثبت : أن كونه حاصلا فى ذلك الحيز صفة قائمة به ، وحالة فيه. وثبت : أن ما ذكرتم من تفسير الحلول والقيام غير حاصل فيه. فثبت : أن تفســير الحلول والقيام بما ذكرتم باطل.

الثـــانى : وهو انكم لا تنكـــرون أن ذات الله تعـــالى موصـوفة بـالأحوال وبالأحكـام. فقد حصل كـون الشـيء موصوفا وصـفة بـدون ما ذكـرتم من التفسـير ، فكـان ما ذكرتموه باطلا.

واذا عـرفت هـذا فنقـول : الـذات والصـفة حقيقتـان مختلفتـان لـذاتيهما ، فقـول القائل : «ليس أحـدهما أن يكـون موصـوفا ، والآخر صـفة : أولى من العكس» : ان كـان المـراد به : أنا لا نعـرف ما به حصـلت تلك الأولويـة. فهذا مسـلم. واكن لا يلـزم من عـدم علمنا به ، عدمه فى نفسه ، وان أردتم به عدم الأولوية فى نفس الأمـر. فهـذا غير مسـلم. لأن الـذات والصـفة ، لما كانتا مختلفـتين فى الماهية ، فلعله حصلت هـذه الأولوية لنفس تلك الماهية ، وان كنا لا نعرف ما لأجله حصـلت هـذه الأولويـة. فسـقط هذا الكلام بالكلية.

والجواب عن شبهتهم الرابعة : انا لا نسـلم أن القـدم مفهـوم ثبـوتى. قوله : «القــدم عبــارة عن نفى العــدم السـابق» قلنا : لا نســلم ، بل هو عبـارة عن نفى كــون الشيء مسبوقا بذلك العـدم ، وكونه مسـبوقا بالعـدم أمر وجودى.

لا يقال : لو كان كونه مسبوقا بالعـدم أمـرا وجوديا [8] لكان

(8) بالعدم لكان أمرا ثبوتيا زائدا ولكان الخ : ب

ذلك الزائد ، اما أن يكون قديما ، فيلـزم أن تكـون الـذات محدثة ، والصفة قديمة وهو محال. أو يكون محدثا فيكون مسـبوقا بالعـدم ، فتكـون المسـبوقية زائـدة عليـه. ولـزم التسلسل. لأنا نقول : هذا معـارض من وجه آخر ، وهو أن مسبوقية وجوده بالعدم ، صفة من صفات وجـوده ، ونحن ندرك بالضرورة تفرقة بين هذه الصـفة وبين نفس العـدم المحض ، فوجب أن تكون هذه المسبوقية صفة ثبوتية.

سلمنا : أن القدم أمر ثبوتى. فلم لا يجـوز أن يقـال : الــذات والصــفة حقيقتــان مختلفتــان لــذاتيهما الا أنهما مشتركتان فى هذا القـدم ، والأشياء المختلفة لا يبعد فى العقل اشتراكها فى لازم واحد؟ والّذي يحقق ما ذكرنــاه : أن الحـوادث مختلفة فى الماهيـات ، ومشـتركة فى كونها حادثة ، فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك فى القدم؟

والجواب عن شبهتهم الخامسة : ان أصـحابنا قـالوا : الصـفة مع الـذات لا هو ولا غـيره ، واسـتبعد المخـالفون ذلك. وهذا البحث لفظى ، فانا نقول : ان عـنيتم بـالغيرين أشـياء مسـتقلة بالـذات والحقيقة ، فلا نسـلم أن الـذات والصفة غيران ، على هـذا التفسـير. وان عـنيتم بـالغيرين كل شيئين سواء كانا مستقلين أو كان أحدهما صفة للآخر ، والآخر موصـــوفا بـــه. فلم قلتم : ان اثبـــات شـــيئين متغايرين قديمين بهذا التفسير باطل ، فان الـنزاع ما وقع الا فيه؟

والجواب عن شـبهتهم السادسة : ان الله تعـالى انما كفر النصـارى ، لأنهم أثبتـوا صـفات ثلاثة هى فى الحقيقة ذوات. ألا ترى أنهم جـوزوا انتقـال أقنـوم الكلمة من ذات الله الى بـدن عيسى عليهالسـلام. والشـيء الّـذي يكـون مستقلا بالانتقـال من ذات الى ذات أخـرى يكـون مسـتقلا بنفسه قائما بذاتــه. فهم وان ســموها صــفات ، الا أنهم قائلون

فى الحقيقة بكونها ذوات. ومن أثبت كـــثرة فى الـــذوات المستقلة بأنفسها ، فلا شك فى كفره. فلم قلتم : ان من أثبت الكثرة فى الصفات لزمه الكفر؟

وأما الشبه الأربعة التى تمسكوا بها فى نفى علم الله :

فنقول

أما الشبهة الأولى : فالجواب عنها بوجوه :

الأول : لم لا يجــوز أن يقــال : العلمــان المتعلقــان بمعلوم واحد على وجه واحد وعلى طريقة واحدة ، فانهما متساويان فى هذا التعلق ، وهذا التعلق من لوازمهــا. وقد ثبت أن الأشـياء المختلفة فى الماهية ، لا يمتنع اشـتراكها فى العقل فى لازم واحد ، واذا كان كـذلك ، لم يلـزم من استواء العلمين فى هذا القدر تماثلهما؟ فان قـالوا : فـاذا لم يلــزم من هــذا القــدر تماثل العلمين ، فبــأى طريق تعرفـون تماثل العلمين فى الشـاهد؟ فنقـول : قد بينا أن هـذا القــدر لا يقتضي الجــزم بالتماثل وأن لم يحصل فى الشـاهد الا هـذا الطريق ، وجب أن لا يقطع فى الشـاهد أيضا بالتماثل ، بل يتوقف فيــه. وان حصل فيه طريق آخر سوى هذا الطريق ، قطعنا به. وهذا جواب قاطع.

الثانى : لم لا يجوز أن يقال : العلم فى الشاهد غـير متعلق بالمعلوم ، انما المتعلق بالمعلوم هو العالميـة. واذا لم يكن العلم متعلقا بـــالمعلوم ، بطل قـــولهم العلمـــان المتعلقـــــان بمعلـــــوم واحد على وجه واحد على طريقة واحدة ، يوجب القول بكونهما متماثلين.

الثـالث : ان ما ألزمــوه علينا فى العلمين ، يلـزمهم فى العـــالميتين. فـــان عالمية الله تعـــالى وعالميتنا ، قد تعلقنا بـــــالمعلوم الواحد من الوجه الواحد على الطريقة الواحدة فيلزمهم أن تكون عالمية الله تعـالى مثلا لعالمية واحد منا. وتلزمهم المحالات المذكورة.

والرابع : هب أنه يلـزم أن يكـون علم الله تعـالى مثلا لعلم الواحد منا ، لكن لم يلزم من هذا القدر التساوى فى القدم والحدوث؟

أليس أن الوجود فى الشاهد والغـائب له حقيقتة واحـدة ، ومعقول واحد ، مع أن الوجـود فى الشـاهد متجـدد ، وفى الغـــائب دائم؟ فلم لا يجـــوز أن يكـــون الأمر كـــذلك فى المعلوم؟

وأما الشـــبهة الثانية ــــ وهى قـــولهم : اما أن يعلم المعلومات الـتى لا نهاية لها بعلم واحد ، أو بعلـوم متناهية ، أو بعلـوم غـير متناهية ــ فنقـول : هـذه الشـبهة بتمامها واردة عليكم فى العالميــة. وكل ما تقولونه فى العالمية ، نقوله فى العلم.

ثم نقول : لم لا يجوز أن يعلم جميع المعلومـات بعلم واحد؟ وما ذكرتموه من الوجـوه فى بيـان أنه لا يجـوز أن يعلم بـالعلم الواحد الا معلوما واحد : فهو معـارض بـدليل آخر. وهو أن العلم المتعلق بكون السواد ضد البيـاض مثلا ، لا بد أن يكون ذلك العلم بعينه متعلقا بالبياض والسواد ، لأنه اذا لم يكن ذلك العلم المتعلق متعلقا بالســــــــــواد والبيـاض ، فحينئذ لا يكـون متعلقا بالمضـادة بين الســواد والبيــــاض. بل أقصى ما فى البــــاب : أنه يكــــون متعلقا بالمضـــــــادة. ونحن لا نلــــــزم الكلام فى العلم المتعلق بالمضـادة. وانما نلـزم الكلام فى العلم المتعلق بمضـادة السواد والبياض.

لا يقـــال : هب أنه حصل من هـــذا الـــدليل ، أن كل معلومين يجوز [9] أن يعلم أحدهما مع الــذهول عن الآخر ، فانه يجـــوز أن يعلما بعلم واحـــد. لأنا نقـــول : لما ثبت أن العلم المتعلق بمضادة السـواد والبيـاض ، متعلق بالسـواد والبيـاض معــا. فلا شك أن الســواد يجــوز أن يعلم حــال الذهول عن البياض ، فلما صار السواد والبياض معلــومين بهذا العلم الواحد ، حصل أن المعلـومين اللـذين يجـوز أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر ، فانه لا يمتنع أن يعلما بعلم واحـــد. فثبت بهـــذا الـــدليل : أنه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بالمعلومات الكثيرة.

---
(9) يمتنع : ب

وأما الشبهة الثالثة ـ وهى قـولهم : اما أن يعلم علمه بنفسه ، أو بعلم آخر ـ قلنا : هـذا وارد عليكم فى العالمية أيضا سـواء بسـواء. وأيضا : فلم لا يجـوز أن يكـون العلم متعلقا بنفسه ، ثم ثانيا بذلك التعلق. فيكون هناك تعلقات مترتبة كثـيرة. ولا بد لكم من الـتزام مثل هـذا الكلام فى العالمية.

وأما الشـبهة الرابعة ــ وهى التمسك بقوله تعـالى : (**وَفَـوْقَ كُـلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**)[10] فجوابها : انها معارضة بالآيات الدالة على اثبـات العلم. وهى أربعة : قوله تعـالى (**أَنْزَلَهُ بِعِلْمِـهِ**) [11] (**وَما تَحْمِـلُ مِنْ أُنْـثى وَلا تَضَـعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ**) [12] ـ (**وَلا يُحِيطُونَ بِشَـيْءٍ مِنْ عِلْمِـهِ**) [13] (**إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ**) [14].

وأما الشبه التى تمسـكوا بها فى نفى قـدرة الله تعالى : فنقول :

أما الجـواب عن الشـبهة الأولى : فهو أنه لا نـزاع فى أن القدرة التى فى الشاهد ، لا تصلح لخلق الأجسام ، ولا نـزاع فى أنه لا بد من تعليل هـذا الحكم. لكن لم لا يجـوز تعليل هــذا الحكم بخصوصــية ماهية كل واحــدة من تلك القدر؟ أقصى ما فى ذلك الباب : أنه يلـزم تعليل الأحكـام المتساوية بالعلل المختلفة ، الا أن هذا عندكم غير ممتنع. وهذا هو الحق. لما بينا أن الأشياء المختلفة فى الماهية لا يمتنع اشتراكها فى بعض اللوازم.

سـلمنا : أنه لا بد من تعليل هـذه الأحكـام المتسـاوية بوصف واحد

---

(10) يوسف 76
(11) النساء 166
(12) فصلت 47
(13) البقرة 255
(14) لقمان 34

مشـــترك بينها ، ولا مشـــترك بينها الا كونها قـــدرا. فلم لا يجوز أن يقال : هذه القـدر [6] مشـتركة فى وصـف. لأجل ذلك الوصف يمتنع خلق الجسم بها الا أن ذلك الوصف لا تندرج فيه القدرة القديمة ، وتنـدرج فيه جميع هـذه القـدر الحادثة؟ أقصى ما فى الباب : انا لا نعـرف ذلك الوصـف. ولكن السائل يكفيه مجرد الاحتمال. وأيضا : فهذا هو عين الدليل الّذي يتمسك به أصحابنا فى جواز الرؤية. فان صح هذا الدليل ، لزمكم القطع بجواز الرؤية على الله تعـالى ، وأنتم لا تقولون به.

والجواب عن شـبهتهم الثانية : لم لا يجـوز أن يقـال : تلك القـــدرة القديمة مخالفة لهـــذه القـــدرة الـــتى فى الشـــاهد؟ قوله : «ليست مخالفة تلك القـــدرة ، لهـــذه القدرة ، أعظم من مخالفة بعضـها لبعض» قلنا : هـذا فى غاية الركاكـة. لاحتمـال أن تكـون تلك القـدرة القديمة لها خصوصية ، ولا توجد تلك الخصوصية فى شيء من القـــدر الموجودة فى الشاهد ، فلا جرم كانت تلك القدرة صـالحة لخلق الأجسام ، ولم تكن غيرها صالحة لهذا المعـنى. ومع قيام الاحتمال ، بطل ما ذكرتم.

(6) هذا القدر المشترك : ب

المسألة السادسة عشرة
فى
كونه تعالى سميعا بصيرا

وهى مرتبة على فصلين :

الفصل الأول
فى
شرح حقيقة الابصار والاسماع

أما الأبصار :

فنقـــــول : انا اذا نظرنا الى وجه «زيــــد» نظــــرا بالاستقصــاء ، ثم غمضــنا العين ، فحالة التغميض نكــون عالمين بتلك الصورة علما جليا خاليا عن الشك والشبهة ، واذا فتحنا العين مــرة أخــرى ونظرنا إليه ، علمنا بالبداهة حصول تفرقة بين الحالتين. فهذه الحالة الزائدة الحاصــلة عند النظر الى ذلك المرئى ، أمر مغـاير للعلم الّـذي كـان حاصلا حال تغميض العين. وهذا التغـاير هو الأبصـار. فثبت : أن الابصار أمر مغاير للعلم.

قالت الفلاسفة : لم لا يجوز أن يقال : التفـاوت راجع الى أن العين تتــأثر من المحســوس حــال النظر إليــه؟ والّذي يدل على حصول التأثير وجوه :

الأول : ان من نظر الى قرص الشمس نظـرا شـديدا بالاستقصــاء ، ثم غمض عينيه ، فانه يتخيل كــأن قــرص الشمس حاضر فى خياله.

ولو اراد أن يدفع ذلك الخيال ، عجز عنه. وهـذا يـدل على أن الحس قد يتأثر عن المحسوس.

الثـــانى : ان من نظر الى روضة خضـــراء نظـــرا بالاستقصـاء الشـديد زمانا له قـدر ، ثم حـول حدقته الى شيء آخر أبيض اللون ، فانه لا يراه أبيض اللون ، بل يرى لونه ممزوجا من البيــاض والخضــرة. وما ذلك الا لأن أثر الخضرة بقى فى حدقتـه. فلما حـول الحدقة الى الشـيء الأبيض ، امتزجت الخضرة الباقية فى حدقته بذلك البياض ، فأحس بذلك اللون على وصف الامتزاج.

الثـالث : ان من نظر الى المضـىء القـوى ارتـدت حدقته [1] الباصرة مقهورة. وهذا يدل على أن الحس يقبل الأثر من المحسوس.

اذا ثبت هـذا فنقـول : لم لا يجـوز أن يكـون التفـاوت الحاصل بين ما اذا نظرنا الى الشيء ، وبين ما اذا غمضنا العين ، هو كون الحس متأثرا عن المحسوس. وعلى هـذا التقـدير وجب أن يمتنع الابصـار [2] على الله تعـالى ، لأن الابصار لما كان عبـارة عن هـذا التـأثر [3] وهـذا التـأثر من صـــفات الأجســـام. والله تعـــالى ليس بجسم ، وجب أن يكون الابصار ممتنعا على الله تعالى.

أجاب المتكلمون عنه : بـأن الابصـار ليس معنـاه هـذا التـــأثر فقـــط. وذلك لأنا اذا فتحنا العين رأينا نصف كـــرة العالم دفعة واحـدة. وحصـول هـذه الصـورة العظيمة فى الجسم الصغير محال. ومن المعلوم أن موضع التأثر ليس الا نقطة الناظر ، فعلمنا : أن الابصار حالة مغايرة للعلم ، ومغايرة أيضا لتأثير الحس.

---

(1) صارت حدقته : ا
(2) من الله : ا
(3) التأثير : ا

قالت الفلاسـفة : هب أن الابصـار حالة مغـايرة لهـذا التأثير. لكن لم لا يجـوز أن يقـال : هـذه الحالة مشـروطة بحصول هذا التـأثر ، ولما كـان الشـرط ممتنع التحقق فى حق الله تعالى ، كان المشروط أيضا كذلك؟

أجـــاب المتكلمـــون : بأنه لما ثبت أن الابصـــار حالة مغايرة لهذا التأثر ، فنحن انما نعول فى اثبات هذه الحالة لله تعــالى ، على الــدلائل الســمعية. فــان ظواهرها دالة على كونه بصيرا. ونحن متمسكون بالظواهر ، الا اذا أقـام الخصم دليلا على أن الابصـار مشـروط بهـذا التـأثر ، ولما كــان هــذا الشــرط محــالا فى حق الله تعــالى ، كــان المشـروط أيضا محـالا. لكن هـذا اشـارة الى المعارضة ، ومن ادعاها فعليه البيان.

فهذا هو الكلام فى الابصار.

* * *

وأما الكلام فى السماع :

فقد قـــالت الفلاســـفة : انه اذا حصل قـــرع أو قلع ، حصل بســببهما تمــوج فى الهــواء. وذلك التمــوج ســبب لحـدوث الصـوت. واذا وصل أثر ذلك التمـوج الى سـطح الصـــماخ ، أحست القـــوة الســـامعة بـــذلك الأثر ، وذلك الاحسـاس هو السـماع. فالمسـموع فى الحقيقة هو ذلك الأثر الواصل الى الصماخ.

قـــال المتكلمـــون : هـــذا الكلام باطل ، لأن القـــوة الســـامعة ، لو كـــانت لا تســـمع الا ما يصل الى ســـطح الصماخ ، لما كان الانسان بقوته السامعة يدرك أنه ســمع هذا الصوت من هذا الجـانب أو من ذلك الجـانب ، لأنه اذا كـــــان لا يحس الا بما وصل إليه ، وجب أن لا يحس بتلك الجـــوانب ، الـــتى وصل منها ذلك الأثر ، كما أن القـــوة اللامسة والذائقة لما كانتا لا تدركان الا ما يصل إليهما ، لا جرم لا تدركان الجهة التى وصل منها

المحسوس إليهمـا. ولما كـانت القـوة السـامعة تمـيز بين جهة وجهة ، علمنا أنها تـــدرك الأصـــوات حيث وجـــدت الأصوات.

فهذا هو الكلام الملخص [4] فى حقيقة السمع والبصر.

الفصل الثانى

فى

بيان أنه تعالى موصوف بالسمع والبصر

والـــدليل عليه : هو أن الســـمع والبصر من صـــفات الكمـال ، وضـدهما من صـفات النقصـان. والقـرآن وارد باثباتهما لله تعالى. قال الله تعالى : (**إِنَّنِي مَعَكُما أَسْمَعُ وَأَرى**) [5] وقـال ابـراهيم لأبيه : (**يا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ ما لا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ**)؟ [6] وقـال الله تعـالى : (**لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ ، وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ**) [7] واذا كـانت النصـوص الكثيرة واردة بذلك ، وجب اثباتهما لله تعـالى. الا أن يقيم الخصم دلالة على أن ثبـوت هـاتين الحـالتين مشـروط بشرط ممتنع التحقق فى حق الله تعالى ، فيجب المصـير الى التأويـل. وتكـون الدلالة اشـارة الى المعارضة ، ومن ادعاها كان عليه البيان. هذا هو الّـذي يعـول عليه فى هـذا الباب

واحتج جمهـور الأصـحاب : بأنه تعـالى حي ، وكل حي فانه يصح أن يكـون موصـوفا بالسـمع والبصر ، وكل من صح أن يكـون موصـوفا بصـفة ، وجب أن يكـون موصـوفا بتلك الصـفة أو بضـدها. وضد السـمع والبصر هو الصـمم والعمى. فثبت : أنه لا بد وأن يكون البارى تعالى موصوفا بالسمع والبصر ، أو بالصمم والعمى. وهذان الوصفان من

---

(4) المختصر : ب
(5) طه 46
(6) مريم 42
(7) الأنعام 103

باب النقائص والآفـات. وهى على الله تعـالى محـال. ولما امتنع كونه تعالى موصـوفا بأضـداد السـمع والبصر ، وجب كونه تعالى موصوفا بالسمع والبصر. وهو المطلوب.

واعلم : أن هـذا الـدليل مبـنى على مقـدمات يعسر تقريرها :

أما المقدمة الأولى : فهى قوله : «كل حي يصح أن يكون موصـوفا بالسـمع والبصـر» فنقـول : أليس كل حي يصح فى الشـــاهد أن يكـــون موصـــوفا بالجهل والظن والشهوة والنفرة والألم واللذة ، ثم انه تعـالى حي مع أنه لا يصح عليه شيء من ذلك؟ فعلمنا : أنه لا يلزم من كونه حيا ، أن يصح عليه ما يصح على سائر الأحياء.

وتقرير القـــول فيه : ان ذاته تعـــالى مخالفة لســـائر الذوات ، وحياته تعـالى مخالفة لحيـاة سـائر الأحيـاء. واذا كان كذلك ، لم يلزم من صحة السـمع والبصر على سـائر الأحياء ، صحتها على ذاته وحياته.

وأيضا : بتقـــدير أن لا تكـــون ذاته المخصوصة وحياته المخصوصة منافية للســـمع والبصر ، لكن لم لا يجـــوز أن يقال : ان ثبوتهما مشروط بحصول هذا التأثير ، ولما كـان هـذا الشـرط ممتنع الحصـول فى حق الله تعـالى ، كـان المشروط أيضا كذلك؟

فهـذه الاحتمـالات قائمة فى قـولهم : انه تعـالى يصح أن يكون موصوفا بالسمع والبصر.

أما المقدمة الثانية ـــ وهى قـــولهم : كل ما يصح اتصافه بصفة ، فانه لا بد وأن يكون موصـوفا بتلك الصـفة أو بضدها ـ

فنقـول : ان أردتم بضد الصـفة عـدم الصـفة ، كـان المعـنى أن كل ما صح اتصـافه بصـفة ، فاما أن يكـون موصوفا بها ، واما أن لا يكون. وهذا حـق. ولكن لم قلتم : ان عدم اتصافه بتلك الصفة محال؟ فان

هـذا عين المتنـازع فيـه. ولا يمكن جعله مقدمة فى اثبـات المتنــازع. وان أردتم بضد الصــفة معــنى وجوديا ، منافيا لتلك الصـفة على وزان المنافيـات الحاصـلة من السـواد والبيــاض. فلم قلتم : ان الســمع والبصر ضــدان بهــذا المعنى؟ ولم لا يجوز أن يقال : ان العمى عبارة عن عـدم البصر عما من شأنه أن يبصر ، والصـمم عبـارة عن عـدم السـمع عما من شـأنه أن يسـمع؟ فـأنتم فى هـذا المقـام محتاجون الى اثبات أن الصمم والعمى معنيان موجودان ، مضادان للسمع والبصر.

والفلاسفة ينازعون فيه أشد المنازعة. فانهم يقولـون : تقابل البصر والعمى ، وتقابل الســمع والصــمم ، تقابل العدم والملكة ، لا تقابل الضـدين. وقـول من قـال : ليس جعل العمى عد ما للبصر ، أولى من العكس : ظـــــــاهر البطلان. لأنه ان أريد بعــدم هــذه الأولوية : عــدمها فى أذهاننا وعقولنــا. فهـذا مســلم ، الا أن هــذا لا ينتج الا أن نتوقف فيه ، ولا نقطع على أحد الجـانبين. وان أريد بعـدم هـذه الأولوية عـدمها فى نفس الأمر وفى الحقيقـة. فهـذا ممنـوع ولعل هـذه الأولوية حاصـلة فى نفس الأمر ، وان كنا لا نعرف كيفية [8] تلك الأولوية.

أما المقدمة الثالثة ـ وهى ان بتقدير أن يكــون العمى والصـمم متقـابلين تقابل التضـاد ــ لم قلتم : ان كل ذات تكـون قابلة للضـدين بهـذا التفسـير ، فانه لا بد أن تكـون موصـوفة بأحـدهما؟ ولم لا يجـوز أن يقـال : انه قد تكـون خالية عنهما؟ فهم مطالبون باقامة الدلالة على اثبات هذه المقدمة.

ثم انا ننقض هذه المقدمة : بأن الهواء خال عن جميع الألـوان وعن جميع الطعـوم ، والواحد قد لا يكـون مريـدا لأفعــــال أهل الفســـوق [9] ولا كارها لها ، فبطلت هــــذه المقدمة.

---

(8) كيف : ا : ب
(9) السوق : ب

أما المقدمة الرابعة ـــــ وهى قـــــولهم : انه لا يمكن اتصــافه تعــالى والعمى والصــمم ، لأن ذلك من صــفات النقص وصفات النقص على الله تعالى محال ـ انهم عولوا فى تنزيه الله تعالى عن النقـائض على الاجمـاع ، ثم أنهم يثبتون كون الاجماع حجة ، بظواهر الآيات والأحاديث.

فصارت هـذه الدلالة بـالآخرة [10] سـمعية. ثم انا نـرى أن الظـواهر الدلالة على كونه سـميعا بصـيرا ، أقـوى من الظــواهر الدالة على أن الاجمــاع حجة وأكــثر. واذا كــان الأمر كـــذلك ، فبـــأن [11] نتمسك فى اثبـــات كونه تعـــالى سميعا بصيرا بهذه الظـواهر القوية ، ونسـقط عن أنفسـنا التزام تقرير هذه المقدمات الخفية المظلمة ، كـان أولى. فهذا ما نقوله فى هذا الباب.

واحتج المنكرون لكونه تعـالى سـميعا بصـيرا بوجهين :

الشـبهة الأولى : لو كـان الله تعـالى سـميعا بصـيرا ، لكــان سـمعه وبصــره ، اما أن يكــون قــديما أو محــدثا. والقســمان بـاطلان ، فبطل القــول بكونه تعـالى سـميعا بصيرا. انما قلنا : انه لا يجوز أن يكون قـديما ، لأن العـالم كـان معـدوما فى الأزل. ورؤية المعـدوم وسـمع المعـدوم محــــال. وان الــــتزم جاهل أن يكـــون المعــــدوم مرئيا ومسـموعا ، فنقـول : انه تعـالى يـرى العـالم وقت عدمه معدوما ، اذ لو رآه موجـودا ، لكـان ذلك غلطا وجهلا. وهو على الله تعالى محال. ثم اذا وجد العـالم فلا بد وأن يـراه موجودا ، وإلا عاد حديث الغلط. وعلى هذا التقدير ، يـزلم التبديل والتغير [1] وانما قلنا : انه لا يجوز أن يكـون سـمعه وبصره محـدثا ، لأنه لو كـان كـذلك لصـار محلا للحـوادث. وهو محال.

---

(10) الأخيرة : ا والمراد بالأخرة : الآيات والأحاديث.
(11) فأنا : ا
(1) التغير والتجدد : ب

الشبهة الثانية ـ السمع والبصر لا يحصلان الا مع تـأثير الحاسة. وذلك من صفات الأجسـام. وهو على الله تعـالى محال.

والجـــواب عن الشـــبهة الأولى : ان الســـمع والبصر صفتان مسـتعدتان لادراك المسـموعات والمبصـرات عند وجودها. فالتغير يقع فى المسموع والمبصر لا فى السـمع والبصر.

ولقائل أن يقـــول : أليس أن كـــون الســـمع والبصر مدركين للمسموع والمبصر ، موقوف على حضور المبصر والمسموع؟ وهذا الادراك الّـذي هو موقـوف على حضـور المسـموع والمبصر ، مغـاير لتلك الصـفة الـتى هى غـير موقوفة على حضـور المســموع والمبصر ، فيلــزمكم أن يكون كون الله تعالى مـدركا للمسـموعات والمبصـرات ، صفة متجددة.

والجــواب عن الشــبهة الثانية : انكم ما ذكــرتم دليلا على أن الابصــار والســماع مشــروطان بحصــول تــأثير الحاسة ، بل نجد فى الشـــاهد أن الابصـــار والســـماع لا يحصلان الا عند هذا التأثير ، ولكن مجـرد الاقـتران لا يـدل على الاشتراط. بدليل : أن الحياة والقـدرة لا تحصـلان الا عند المــزاج ، ثم انا نثبتهما فى حق الله تعـالى مع القطع بكونه تعـالى منزها عن الجســمية والمــزاج ، فعلمنا : أن مجرد المقارنة لا تدل على الاشتراط.

المسألة السّابعة عشرة

فى

كونه تعالى متكلما

والكلام فى هذه المسألة مرتب على فصـلين :

الفصل الأول

فى

حقيقة الكلام

اعلم [1] : أن الانســان اذا أراد أن يقــول : اســقني المــاء. فانه قبل أن يتلفظ بهــذا اللفظ ، يجد فى نفسه طلبا واقتضـاء لـذلك الفعـل. وماهية ذلك الطلب مغـايرة لذلك اللفظ.

والّذي يدل عليه وجوه :

الأول : ان ماهية ذلك الطلب لا تتبــدل بــاختلاف الأزمنة والأمكنة. والألفاظ الدالة على هذا المعـنى تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة.

الثانى : ان جميع العقلاء يعلمـون بالضـرورة أن قـول القائل «افعل» دليل على ذلك الطلب القائم بـالقلب. ولا شك أن الدليل مغاير للمدلول.

الثالث : ان جميع العقلاء يعلمون بالضرورة. أن قـول القائل «افعـل» : لا يكـون طلبا وأمـرا ، الا عند اصـطلاح الناس على هذا

---

(1) كـان يجب على المؤلف أن يـذكر حد الكلام. ثم يـذكر لفظ الكلام على الحقيقة ، ولفظ الكلام على المجــاز. وفى هــذه الحالة يعلم المقصود بسهولة.

الموضـوع. وأما كـون ذلك المعـنى القـائم بـالقلب طلبا ، فانه أمر ذاتى حقيقى لا يحتاج فيه الى الوضع والاصطلاح.

الرابع : وهو أنهم قـالوا : ان قولنا : ضـرب يضـرب : اخبـــار. وقولنا : اضـــرب لا تضـــرب: أمر ونهى. ولو أن الواضعين قلبوا الأمر ، وقـالوا : ان قولنا ضـرب يضـرب : أمر ونهى. وقولنا اضـرب لا تضـرب : اخبـار. لكـان ذلك ممكنا جائزا. اما لو قـالوا : حقيقة الطلب يمكن أن تتقلب خـبرا ، وحقيقة الخـبر يمكن أن تنقلب طلبا ، لكـان ذلك محالا. فهذه الوجوه الظـاهرة دالة على أن حقيقة الطلب وحقيقة الخبر : أمر مغاير لهذه الألفاظ وهـذه العبـارات ، بل هذه الألفاظ وهذه العبارات ، دالة عليها معرفة لها.

اذا عـــرفت هـــذا ، فلنبحث عن ماهية هـــذا الطلب ، وماهية الحكم الذهنى الّذي يسمى بالخبر. فنقول : [2] هذا الطلب اما أن يكـــون هو الإرادة ، واما أن يكـــون معـــنى مغـــــــايرا للارادة. والأول باطل ، فتعين الثـــــــانى. وهو المطلوب.

وانما قلنا : انه لا يجـوز أن يكـون عبـارة عن الإرادة لوجوه :

الحجة الأولى : انه لا نـزاع فى أنه تعـالى أمر بايمـان من يعلم أنه لا يـؤمن ، ويمتنع أن يقـال : انه يريد الايمـان منه ، لأنه تعالى عالم الغيب. فان [3] خلاف المعلوم ممتنع الوقـــوع ، وكل ما كـــان ممتنع الوقـــوع ، لا يكـــون مـــراد الوقوع. فلما تحقق الأمر والطلب ، مع عدم الإرادة علمنا : أن ماهية هذا الطلب مغايرة لماهية الإرادة. وهذه النكتة هى النكتة القوية فى اثبات هذا المطلوب.

الحجة الثانية : انه قد يوجد الأمر بـــدون الإرادة ، وقد توجد الإرادة بـــدون الأمـــر. أما أنه قد يوجد الأمر بـــدون الإرادة ، ففى صور :

---

(2) فيكون : ا

(3) علم بأن : ا

احداها : ان السلطان اذا أمر «زيـدا» أن يـأمر عمـوا بشـيء ، فقد يكـون «زيـد» كارها لصـدور ذلك الفعل من «عمـرو» الا أنه يـأمره لأجله أن السـلطان أمـره بـذلك. فههنا الأمر حاصل ، والإرادة غير حاصلة.

ثانيها : ما ذكره أصحابنا ـ رحمهم‌الله ـ من أن الرجل اذا ضرب عبده ، فشكى العبد ذلك الى السـلطان ، فقـال السـلطان لم ضـربت عبـدك؟ فقـال : انه لا يطيعـنى ، ثم لأجل هـذا العـذر قـال للعبد : افعل كـذا وكـذا. فـالأمر قد حصل هاهنــا. مع أنه لا يريد اقدامه على ذلك الفعل ، لأنه لو أقدم عليه لما تمهد عذره عند السلطان.

وثالثها : انه تعـالى لما أخـبر عن أبى جهل وأبى لهب أنهما يموتان على الكفر. والنبيعليه‌السـلام ـ ما كـان يريد الايمان منهما لأن من لوازم صدور الايمان منهما ، دخــول الكذب فى الكلام الله تعـالى. ومريد الشـيء مريد لما هو من لوازمه ومن ضروراته. فثبت : أنه عليه‌السلام ما كـان يريد الايمــان منهما ، وكــان صلى‌الله‌عليه‌وســلم يأمرهما بالايمـان ، فعلمنا : أن الأمر قد يحصل بـدون الإرادة. وأما أن الإرادة قد تحصل بدون الأمر فظاهر. فان الانســان قد يصـرح بـذلك. ويقـول: أريد منك أن تفعل هـذا. الا أنى لا آمرك به.

فثبت بهذه الوجـوه : أن هـذا الطلب القـائم بـالنفس والاقتضاء الموجود فى القلب : أمر مغاير للارادة.

وأما الخبر الذهنى : فنقول : لا شك أن قولنا باللسان «قـام زيـد» و «ضـرب عمـرو» يـدل على حكم ذهـنى ، واســناد عقلى. وهــذا الحكم الــذهنى والاســناد العقلى : ظاهر أنه ليس من جنس القدرة والإرادة ، انما الّــذي يقع فيه الاشتباه أن يقال : ان هذا الحكم الـذهنى هو الاعتقـاد أو العلم. فاذا بينا بالبرهان أنه ليس الأمر كذلك ، ظهر أن

الخبر القائم بالنفس ، معنى مغاير للعلـوم والاعتقـادات ، ومغاير للقدر والارادات. وذلك هو المراد من الخبر القـائم بالنفس.

وانما قلنا : ان هـــذا الحكم الـــذهنى ليس من جنس العلوم والاعتقادات : وذلك لأنى حـال ما أكـون عالما بـأن العالم ليس بتقديم ، يمكننى أن أقول فى الذهن : العــالم قديم. وذلك لأن الذهن كما يمكنه تركيب القضايا الصادقة ، فكذلك يمكنه تركيب القضـايا الكاذبـة. والقضـايا الكاذبة الذهنية يكون ذلك الحكم الكاذب فيها حاصلا فى الــذهن ، والعلم بها والاعتقــاد فيها غــير حاصــل. فههنا الكلام فى القضـايا الكاذبة الـتى يكـون كـذبها معلوما ، حصل الحكم الـذهنى ، ولم يحصل العلم والاعتقـاد. وهـذا يـدل قطعا : على أن الحكم الذهنى ، مغاير للعلم والاعتقاد.

فــان قيل : هــذا الحكم الــذهنى عبــارة عن فــرض يفرضه الذهن ، وتقدير يقدره.

قلنا : هب أن الأمر على ما قلتم ، الا أن هذا الفــرض وهذا التقدير ، ليس من باب العلوم والاعتقـادات ، ولا من بــاب القــدر والارادات ، فكــان معــنى مغــاير لهــا. وهو المطلوب. وذلك لا يختلف بأن سميتموه فرضنا وتقــديرا ، أو لا تسـمونه بـذلك. فثبت بما ذكرنا : أن الطلب الـذهنى مغاير للارادة ، وأن الحكم الذهنى مغاير للعلم والاعتقاد.

ومن أنصف : علم أن هـــــذا التقـــــدير والتلخيص لم يتيسر لأحد ممن تقدمنا.

الفصل الثانى
فى
اثبات كونه تعالى متكلما

اعلم : أن الأمة متفقة على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعـالى ، الا أن هـذا الاتفـاق ليس الا فى اللفـظ. وأما المعنى فغير متفق عليه.

أما المعتزلة : فقالوا : ان الانسـان لا يمكنه أن يعيش وحــــده ، بل ما لم يشــــتغل كل واحد باعانة الآخر ، لم يحصل لكل واحد منهم مقصـوده بالتمـام ، وما لم يعـرف كل أحد ما فى قلب الآخر من جهـات الحاجـات ، لا يمكنه الاشتغال باعانته. فاحتاج الانسـان الى وضع طريق يعـرف به غــيره ما فى قلبه ، من فنــون الحاجـات. فاصــطلحوا على جعل هـــذه الأصـــوات المقطعة بهـــذه التقطيعـــات المخصوصة ، معرفة لما في قلـــوبهم من الأحــــوال. وقد كـــان يمكنهم وضع طريق آخر ســـوى هـــذا الطريق من الاشارة والايماء وتصفيق اليد والكتابة. الا أن هذا الطريق كان أسهل وأيسر.

اذا عرفت هذا فنقول : انه تعالى اذا أراد شيئا أو كره شــيئا ، خلق هـــذه الأصـــوات المخصوصة فى جسم من الأجسـام ، لتـدل هـذه الأصـوات على كونه تعـالى مريـدا لـــذلك الشــــيء المعين ، أو كارها له ، أو كونه حاكما به بالنفى أو بالاثبات. وهذا هو المراد من كونه تعالى متكلما.

وقد نازعهم أصحابنا فيه : وقالوا : انه يمتنع أن يكـون متكلما بكلام قائم بـالغير ، كما أنه يمتنع أن يكـون متحركا بحركة قائمة بالغير ، وساكنا بسكون قائم بـالغير. وعنـدى : أن هـــذه المنازعة ضــعيفة. لأن هـــذه المنازعة ، اما أن تكون فى المعنى ، أو فى اللفظ. أما المعنى:

فهنا شيئان :

أحــدهما : أنه تعـالى قـادر على خلق هـذه الأصـوات المقطعة بالتقطيعـــات المخصوصة فى جسم جمـــادى أو حيـوانى [4] وهـذا أمر لا يمكن الـنزاع فيـه. لأن خلق هـذه الأصــوات والحــروف فى الجسم الجمــادى أو الحيــوانى ممكن ، والله تعالى قادر على كل الممكنات.

---

(4) نباتى : ب

والثـــــانى : ان الله تعـــــالى جعل تلك الأصـــــوات المخصوصة ، معرفة لكونه تعـالى مريــدا لبعض الأشــياء وكارها لبعضـها. وهـذا أيضا غـير ممتنـع. واذا سـلم هـذان المقامان عن الطعن ، فقد سـلمنا لهم صـحة كونه تعـالى متكلما بالمعنى الّذي أرادوه.

وأما المنازعة فى اللفظ : فهو أن من فعل هـــــــذه الأصوات المخصوصة ـ وهى الحروف المركبة فى جسم ـ لغرض أن يعـرف غـيره ما يريـده أو يكرهه ، فهل يسـمى متكلما فى اللغة أم لا؟ ومعلـــوم : أن هـــذا البحث بحث لغوى محض ، وليس للمعنى به تعلق البتة.

فثبت بما ذكرنا : أن كونه تعالى متكلما بالمعنى الّذي يقوله «المعتزلة» مما نقول به ونعترف به ولا ننكره بوجه من الوجوه. انما الخلاف بيننا وبينهم فى أنا نثبت أمرا آخر ، وراء ذلـك. وهم ينكرونـه. وسـنذكر ، أن ذلك الشـيء ما هــو؟ وأما «الكراميــة» فهم يقولــون : انه تعــالى يخلق الأصـوات والحـروف فى ذاتـه. وهـذا يرجع الى أنه تعـالى هل يجــوز أن يكــون محلا للحــوادث أم لا؟ وأما أصــحابنا. فقد قـالوا : ثبت أن الكلام القـائم بـالنفس معـنى مغـاير للقدر والارادات والعلوم والاعتقادات. وندعى : أن البـارى تعالى موصوف بهـذا المعـنى ، ونـدعى : أن هـذا المعـنى قديم. وندعى : أنه معنى واحد ، وهو مع كونه واحدا ، أمر ونهى وخبر واستخبار ونداء.

والمعتزلة والكرامية ينــازعون أصــحابنا فى كل واحد من هـذه المواضع الأربعـة. فـأولا : ينكـرون اثبـات معـنى مغـاير للاعتقـادات والارادات وبتقـدير تسـليمه ، ينكـرون كونه موصوفا به ، وبتقدير تسليمه ، ينكـرون كونه قـديما. وبتقدير تسليمه ، ينكرون كونه واحـدا. فهـذا تلخيص محل النزاع فى هذا الباب.

أما المقـــام الأول : وهو اثبـــات أن كلام النفس أمر مغـــاير للارادات والاعتقــادات. فقد تقـــدم تقريـــره على أحسن الوجوه.

وأما المقام الثـانى : وهو أن البـارى تعـالى موصـوف بكلام النفس. فالـذى يـدل عليه : ما ثبت عنـدنا بـالتواتر الظـاهر [5] من جميع الأنبيـاء والرسل عليهم‌السـلام : أنه تعالى أمر عباده بكذا ونهاهم عن كذا وأخبرهم بكـذا. ولما ثبت بـالمعجزات صـدق الأنبيـاء والرسل عليهم‌السـلام ، وجب القطع بكونه تعالى آمرا وناهيا ومخبرا.

واذا ثبت هذا فنقـول : هـذا الأمر والنهى والخـبر ، اما أن يكون من باب الألفـاظ والعبـارات ، واما أن يكـون من باب المعانى والحقـائق. فـان كـان الأول ، فتلك العبـارات والألفاظ لا بد وأن تكـون دالة على المعـانى والمـدلولات. فمدلول هذه العبارات فى حق الله تعالى اما أن يكون هو الارادات والاعتقادات ، واما أن يكون معنى مغـايرا لهـا. لا جائز أن تكون تلك المعانى هى الارادات والاعتقـادات. لأنا بينا أن الأمر قد يوجد بدون الإرادة. والخبر قد يوجد بـدون الاعتقادات.

فثبت : أن مدلول هذه العبارات فى حق الله تعـالى : معـــنى وراء الاعتقـــادات والارادات. فثبت : أنه تعــــالى موصوف بمعـنى حقيقى. هو مـدلول قوله : «افعـل» وهو مغـاير لارادته ، وانه تعـالى موصـوف بمعـنى حقيقى ، هو مدلول قوله «الحمد لله» وهو مغاير لعلمه. ونحن نسـمى ذلك المعــــنى بـــالأمر الحقيقى والخــــبر الحقيقى. وهو المطلوب.

فــان قيل : كيف يمكنكم أن تسـتدلوا بقــول الأنبيـاء والرسل عليهم‌الســلام على كونه تعــالى متكلما ، مع أن نبوة الأنبياء ـ عليهم‌السـلام ـ لا يمكن اثباتها الا بعد العلم بكونه تعالى متكلما. قلنا : لا نسـلم أن العلم بصـحة نبـوة الأنبياء موقوف على العلم بكونه تعالى متكلما. وذلك لأنه

(5) بالتواتر والظواهر : ا

لما ظهـرت المعجـزات على وفق دعـاويهم ، ثبت كـونهم صادقين ، سواء علمنا كونه تعالي متكلما أو لم نعلم ذلك.

وأما المقـام الثـالث ــ وهو أنا نـدعى ان هـذه الصـفة قديمة ـ فنقول : لو كـانت محدثة ، لكـانت اما قائمة به أو بغيره ، أولا فى محل. فان كانت قائمة به كان الله تعـالى محلا للحوادث. وهو محـال. وان كـانت قائمة بغـيره ، فهو أيضا محـال [وان لم تكن قائمة بشـيء ، أو كـانت قائمـة. بغيره ، أو كانت موجـودة لا فى محـل. فهو محـال] [6] لأنا بينا : أن هذا الكلام صفة الله تعـالى ونعتـه. ومن المحـال أن تحصل صفة الشيء ونعته ، لا فيه بل فى غيره. والّذي يقوله المعتزلة من أنه يجوز أن يكون كلامه قائما بغـيره ، فليس من هـذا البـاب. وذلك لأنهم فسـروا الكلام القـائم بغيره بأنه يخلق أصواتا وحروفا دالة بالوضع والاصــطلاح ، على كونه تعالى مريدا لبعض الأشياء وكارها لبعضها. وهذا غير ممتنع البتة.

وأما نحن فى هذا المقام فقد بينا : أنه لو خلق ألفاظا دالة على الطلب وألفاظا دالة على الحكم والاســناد ، فلا بد من مـــدلولات لتلك الألفـــاظ ومفهومـــات. وبينا : أن الألفــاظ الدالة على الطلب لا يمكن أن يكــون مــدلولها الإرادة ، والألفــاظ الدالة على الخــبر لا يمكن أن يكــون مدلولها العلم ، فلا بد من صفات أخـرى قائمة بـذات الله تعـالى ، تكـون تلك الصـفات مدلولة الألفـاظ الدالة على الطلب ، والألفــاظ الدالة على الخــبر ، وتلك المــدلولات يمتنع كونها مباينة عن ذات الله تعــــالى ، بل يجب كونها قائمة بذات الله تعالى.

فالــذى يقوله المعتزلة من أنه يجــوز أن يكــون الحى متكلما بكلام قــائم بــالغير : حق وصــدق. والّــذي يقوله أصحابنا من أنه يمتنع أن يكون

---

(6) ما بين القوسين : من ب

الحى متكلما بكلام قائم بالغير : حق وصدق. الا أن الكلام الّذي يشير إليه المعتزلة له معنى ، والكلام الّذي يشير إليه أصحابنا له معنى آخر ، والفريقان لما لم يشتغلوا بتلخيص محل النزاع ، لا جرم خفيت هذه المباحث والمطالب.

وأما المقام الرابع : وهو أن كلام الله تعالى واحد ، ومع كونه واحدا ، فهو أمر ونهى وخبر. فتحقيق الكلام فيه : يرجع الى حرف واحد ، وهو أن الكلام كله خبر ، لأن الأمر عبارة عن تعريف الغير أنه لو فعله ، لصار مستحقا للمدح ، ولو تركه لصار مستحقا للذم. وكذا القول فى النهى. واذا كان المرجع بالكل الى شيء واحد ، وهو الخبر ، صح قولنا : ان كلام الله تعالى واحد. فهذا مجموع ما تلخص فى هذا الباب.

* * *

واحتج القائلون بحدوث كلام الله تعالى بالمنقول والمعقول.

أما الشبه النقلية : فمن وجوه :

الشبهة الأولى : ان القرآن ذكر. وكل ذكر : محدث. فالقرآن محدث. وانما قلنا : ان القرآن ذكر ، لقوله تعالى : (**ص. وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ**) [ص 1 ـ 2] وقوله تعالى : (**وَهذا ذِكْرٌ مُبارَكٌ أَنْزَلْناهُ**) [الأنبياء 50] وقوله تعالى : (**وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ**) [الزخرف 44] وأما أن كل ذكر محدث ، ففى سورة الأنبياء : (**ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ**) [الأنبياء 2] وفى سورة الشعراء : (**وَما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمنِ مُحْدَثٍ**) [الشعراء 5].

الشبهة الثانية : تمسكوا بقوله تعالى : (**إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إِذا أَرَدْناهُ : أَنْ نَقُولَ لَهُ : كُنْ فَيَكُونُ**) [النحل 40] وجه الاستدلال به من ثلاثة أوجه :

الأول : ان قوله تعـــالى : (**إِنَّما قَوْلُنا لِشَـــيْءٍ إِذا أَرَدْنــاهُ أَنْ نَقُـولَ لَـهُ : كُنْ فَيَكُـونُ**) جملة مركبة من شرط وجـزاء. والشـرط هو قوله : (**إِذا أَرَدْناهُ**) والجـزاء هو قوله : (**كُنْ**) والجـــزاء لا بد وأن يكـــون متـــأخرا عن الشرط. فـوجب أن يكـون قـول الله تعـالى ، متـأخرا عن ارادته. والمتأخر عن الغير محدث ، فوجب أن يكون قــول الله محدثا.

والثــانى : وهو ان الفــاء فى قوله : (**فَيَكُـونُ**) فــاء التعقيب. وهــذا يقتضي أن يكــون المكــون حاصلا عقيب قوله من غــير فصل ولا تــراخ ، فيلــزم أن يكــون قوله : (**كُنْ**) متقدما على المكون من غير فصـل. والمقـدم على المحدث بزمان واحد ، يجب أن يكـون محـدثا ، فيلـزم أن يكون قوله (**كُنْ**) محدثا.

الثـالث : ان الآية صـريحة فى أن قــول الله تعـالى : (**كُنْ**) كلمة مركبة من الكـــاف والنـــون. وهما حرفـــان متعاقبـان. فتكـون هـذه الكلمة محدثة ، فيلـزم أن يكـون قول الله محدثا.

الشـــبهة الثالثة : قوله تعـــالى : (**وَإِذْ قـــالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ**) [البقرة 30] فكلمة (**إِذْ**) ظرف زمان وهذا يدل على أن قول الله تعالى مختص بذلك الوقت. وكل ما كان وجوده مختصا بوقت معين ، كان محدثا ، فيلزم أن يكــون قوله الله تعالى محدثا.

الشـــبهة الرابعة : انه تعـــالى وصف القـــرآن بقوله : (**كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ، ثُمَّ فُصِّلَتْ**) [هود 2] وقـال أيضا : (**إِنَّا أَنْزَلْنـاهُ قُرْآنـاً عَرَبِيًّا**) [يوسف 20] وهـذا يـدل على أن القرآن مركب من السور والآيات والحروف والعبـارات ، ويـدل على أن كلام الله تعـالى تـارة يكـون عربيا وتـارة يكون عبريا. وكل ذلك يدل على أنه محدث مخلوق.

الشـــبهة الخامسة : ان كلام الله تعـــالى مســـموع ، ويـــدل عليه قوله تعــالى : (**وَإِنْ أَحَـدٌ مِنَ الْمُشْـرِكِينَ اسْتَجارَكَ ، فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ**

كَلامَ اللـــهِ) [التوبة 6] والّـــذي يســـمعه ليس الا هـــذه الحروف والأصوات. ولا شك أن هذه الحـروف والأصـوات محدثة ، فيلزم القطع بأن كلام الله تعالى محدث.

الشـــبهة السادسة : أجمعت الأمة على أن القـــرآن واحد ، وأجمعـــوا على أن القـــرآن معجـــزة لمحمد عليهالســلام. والــدليل العقلى : دل على أن المعجــزات يمتنع أن تكــون قديمة ، بل يجب أن تكــون محدثــة. والا لكانت المعجزة سابقة على الـدعوى ، وحينئذ لا يكـون له اختصاص بالـدعوى ، فلا يكـون دليلا على صـدق الـدعوى. واذا ثبت أن القرآن معجز وثبت أن المعجز محــدث ، ثبت أن القـرآن محـدث واذا ثبت أن القـرآن قـول واحد ، ثبت أن كل ما كان قرآنا فهو محدث.

الشـبهة السـابعة : ان القـرآن موصـوف بكونه تـنزيلا ومنزلا. وذلك يقتضي كونه محدثا.

الشــبهة الثامنة : صح فى الأخبــار أنه عليهالســلام كان يقول : «يا رب القرآن العظيم ، ويا رب طه ويســن» وكل ما كان مربوبا فهو محدث مخلوق.

فهذا جملة الكلام فى الشبه النقلية.

* * *

وأما الشبه العقلية :

فمن وجوه :

الشـبهة الأولى : ان الأمر ســواء قلنا بأنه عبـارة عن الحـروف والأصـوات ، أو قلنا : انه معـنى قـائم بـالنفس ، فانه يمتنع أن يكــون قــديما. وذلك لأنه ما كــان فى الأزل مأمورا ولا منهيا ، فلو حصل الأمر والنهى من غـير حضـور المأمور والمنهى ، كان هذا سفها وجنونـا. والــدليل عليه : ان الواحد منا لو جلس فى بيته وحده ، ويقول : يا زيد

قم ، ويا عمــرو اجلس ، من غــير أن يكــون هنــاك أحد ، قضى كل عاقل بكونه مجنونا. وما كـان كـذلك كيف يعقل اثباته فى حق الله تعالى؟

وكيف يحسن فى العقل أن يقــول : (**يا مُوسى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَـاخْلَعْ نَعْلَيْـكَ**) [طه 12] مع أنه لم يكن هنـاك موسى ، ولا أحد. وأيضا : لو كـان تعـالى مخـبرا فى الأزل عن كيفيــات الأشــياء ، لكــان ذلك الخــبر اما أن يكــون المقصود منه اخبار نفسه ـ وهو عبث ـ أو أخبار غــيره ، أو لا يكـون المقصـود منه اخبـار نفسه ولا اخبـار غـيره. أما اخبار نفسه فهو عبث. وأما اخبار غيره مع أنه ليس هنـاك غيره فهو جنـون. وأما أن لا يكـون المقصـود منه ، لا هـذا ولا ذلك ، فهو محض العبث والسفه.

لا يقـال : لم لا يجـوز أن يقـال : ان ذلك الأمر الأزلى كـان أمـرا فى الأزل للأشـخاص الـذين سـيوجدون فى لا يزال ، كما أنه تعـالى كـان قـادرا فى الأزل على أن يوجد الخلق فى لا يزال؟

وأيضا : أليس أن النبي صلى‌الله‌عليه‌وسلم كان يــأمر وينهى حال حياته كل من سيوجد بعده الى قيام القيامــة؟ فثبت : أن تقدم الأمر على المأمور ، غير ممتنع.

لأنا نقــول : الأمر عبــارة عن الطلب. وتحقق وجــود الطلب مع أنه ليس هنـاك من يطلب منه شــيء : محـال فى العقــــول. بل العــــزم على الطلب قد يتقــــدم على الطلب. مثل أن الواحد منا اذا علم أنه ســــيوجد له ولد ، فانه فى الحال يعزم على أنه اذا وجد له ذلك الولد ، فبعد وجوده ويطلب منه تحصـيل العلم والأدب. فأما أن يقـال : انه قبل وجــود الولد ، يطلب منه تحصــيل العلم والأدب ، فهذا البتة غير معقول.

وأما أن قوله بأن النـبي عليه‌السـلام كـان يـأمر حـال حياته وينهى كل من يوجد بعده الى قيام القيامة.

فنقـــــول : هـــــذه مغالطـــــة. وذلك لأن النـــــبي صلىاللهعليهوسلم [ما كان له أمر ونهي على الخلق ، بل هو عليهالســـــلام] كـــــان يخبرنا : [7] أن أولئك الـــــذين سيوجدون بعدى يحدث الله عليهم حـال وجـودهم وكمـال عقلهم ، أنواعا من الأمر والنهى. وذلك الاخبـار انما حسن من الرسول عليهالسـلام لأنه حضر هنـاك من يسـمع ذلك الخـبر ، ويبلغه الى الـذين سـيوجدون بعد ذلـك. أما فى الأزل فليس هناك أحد البتة يسمع ذلك الخبر ، ويبلغه الى الذين سيوجدون بعد ذلـك. فظهر أن هـذا المثـال مغالطه محضة.

الشـــبهة الثانية : أنه ســبحانه وتعــالى أخـــبر بلفظ الماضى فى مواضع كثـــيرة من القـــرآن. كقوله : (**إِنَّا أَرْسَلْنا نُوحاً**) [نوح 1] و (**إِنَّا أَنْزَلْنـاهُ فِي لَيْلَـةِ الْقَـدْرِ**) [القدر 1] و (**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْـذَرْتَهُمْ ، أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ. لا يُؤْمِنُـونَ**) [البقـرة 6] فلو كـان هـذا الاخبـار قـديما أزليا ، لكـان قد أخـبر فى الأزل عن شـيء مضى قبله. وهذا يقتضي أن يكون الأزل مسـبوقا بغـيره ، وأن يكون كلام الله تعالى كذبا ، ولما كان كل واحد منهما محالا ، علمنا : أن هذا الاخبار يمتنع كونه أزليا.

الشبهة الثالثة : ان كلام الله تعالى لو كان قديما أزليا ، لكان باقيا أبـديا. لأن ما ثبت قدمه يمتنع عدمه ، فيكـون قوله تعـالى ل «زيـد» : «صـل» باقيا ، بعد أن صـلى زيد صـلاة الصـبح ، وبعد أن مـات ، وبعد أن قـامت القيامـة. وهكذا يكون باقيا أبدا الآبـاد ودهر الـداهرين ، ومعلـوم أن ذلك على خلاف المعقول ، فانه تعالى اذا أمر عبـده بفعل من الأفعال فاذا أتى ذلك العبد بـذلك الفعل ، لم يبق ذلك الأمر متوجها عليـــه. واذا ثبت أن ذلك الأمر قد زال ، ثبت أنه كان محدثا لا قديما.

---

(7) كان يخبرنا : ا

الشـــبهة الرابعة : أجمعت الأمة على أن النسخ حق ، والنسخ عبـارة اما عن ارتفـاع الحكم بعد ثبوته ، واما عند انتهائـــه. وأيا ما كـــان ، فهو يقتضي زوال ذلك الأمر وذلك الخطاب بعد ثبوته. وكل ما زال بعد ثبوته ، لم يكن قديما. لأن ما ثبت قدمه ، استحال عدمه.

الشـــبهة الخامسة : لو كـــان كلام الله قـــديما أزليا ، لكان تعلقه بمتعلقاته ثابتا له لذاته. ولو كـان كـذلك لكـان عام التعلق بكل ما يصح تعلقه به ، ولما كان من مـذهبكم أن الحسن والقبح لا يثبتان الا بالشرع ، فـاذن كل ما كـان مـأمورا لا يمتنع أن يكـون منهيـا. وكل ما كـان منهيا ، لا يمتنع أن يكون مأمورا. فيلزم تعلق أمر الله تعـالى بجميع الأشـــياء ، وتعلق نهيه بجميعهـــا. ويلـــزم أن تكـــون جميع الأشـياء مـأمورة منهية حسـنة قبيحـة. وكل ذلك محـال. فثبت : أن كلام الله يمتنع أن يكون أزليا.

* * *

والجواب : أما جميع الشبه السمعية فالجواب عنها :

شيء واحد. وهو أن تصرف كل تلك الوجوه الى هـذه الحروف والأصوات. فانا معـترفون بأنها محدثـة. وعنـدهم القرآن ليس الا ما تـركب عن هـذه الحـروف والأصـوات ، فكـــانت الـــدلائل الـــتى ذكروها دالة على حـــدوث هـــذه الحروف والأصوات. ونحن لا ننـازع فى ذلـك. وانما نـدعى قـدم القـرآن ، بمعـنى آخر [8]. فكـانت كل هـذه الشـبهة ساقطة عن محل النزاع.

وأما الجواب عن الشبه العقلية :

فـــــالجواب عن الشـــــبهة الأولى : هو أنها معارضة بالقـدرة. فانها صـفة تقتضى صـحة الفعل ، ثم انها كـانت ثابتة فى الأزل مع أن الفعل

(8) ما هو المعنى الآخر؟

كان ممتنعا. فلم لا يجوز أن يقال : الأمر عبارة عن الصفة المقتضية لطلب الفعل ، ثم انها كانت ثابتة فى الأزل ، مع أن طلب الفعل كان فى الأزل محالا؟

والجـواب عن الشـبهة الثانية : انه تعـالى كـان عالما فى الأزل بأنه سيخلق العـالم ، ثم لما خلقه فى لا يـزال ، صـــار العلم متعلقا بأنه قد خلقه فى الماضـــى. ولما لم يقتض هذا حدوث هذا العالم وتغيره ، فكذا فى الخبر.

والجـواب عن الشـبهة الثالثة والرابعة : هو أن قدرته تعالى كانت متعلقة من الأزل الى الأبد بايجاد العــالم ولما أوجد العـــالم لم يبق ذلك التعلق ، لأن ايجـــاد الموجـــود محال. ولما زال هذا التعلق ، ولم يقتض ذلك حدوث قدرة الله تعالى ، فكذا القول فى الكلام.

والجواب عن الشبهة الخامسة : ان قـدرة الله تعـالى لها صـلاحية التعلق بايجـاد كل الممكنـات ، ثم أنها تعلقت بايجـاد البعض دون البعض ، مع أن هـذه القـدرة قديمـة. واذا عقل ذلك فى القدرة ، فلم لا يعقل مثله فى الكلام؟

فهذا جملة الكلام فى هذه المسألة.

المسألة الثّامنة عشرة

فى

بقاء الله تعالى

والكلام فيه مرتب على فصلين :

الفصل الأول

فى

حقيقة البقاء

اعلم : أن الشيء اذا كان معدوما ، ثم صار موجــودا. فوجــوده فى الزمــان الأول هو الحــدوث ، ثم وجــوده فى الّذي بعد ذلك هو البقاء.

وأكثر المحققين اتفقـوا على أن الحـدوث لا يمكن أن يكــون صــفة زائــدة على ذات الحــادث. وأما البقــاء. فقد اختلفـــــوا فى أنه هل هو زائد على ذات البــــاقى أم لا؟ فــذهب «القاضى أبو بكــر» و «امــام الحــرمين» ـــ من أصـحابنا ــ وجمهـور معتزلة البصـرة الى أن كـون البـاقى باقيا ، ليس صـفة زائـدة على الـذات. وذهب «الشـيخ أبو الحسن الأشعرى» وأكثر أتباعه ، وجمهـور معتزلة بغـداد ، الى أنه صفة زائدة على الذات.

واعلم : أن فى هذه المسألة أبحاثا ثلاثة :

البحث الأول : ان اســتمرار الــذات. هل هو مفهــوم زائد على الذات أم لا؟

فقـال قـوم : انه مفهـوم زائد على الـذات. وذلك لأن الذات كانت حاصلة فى الزمان الأول ، ولم يكن اسـتمرار الذات حاصلا فى الزمان

الأول. فلما حصل فى الزمان الثانى حصل الــذات وحصل استمرار الـذات. وهـذا يقتضي أن يكـون اسـتمرار الـذات مغايرا لنفس الذات.

وعلى هــذا الكلام اشــكال. وهو أنه كلما صــدق على الذات أنها صارت مستمرة بعد أن لم تكن كـذلك ، صـدق عليها أنها كانت متجددة فى الزمان الأول ، ثم فى الزمان الثانى صارت غير متجددة ، فقد صارت غـير [1] متجـددة ، بعد أن كـانت موصـوفة بأنها متجـددة ، فيلـزم أن يكـون حدوثها وتجددها صفة زائدة على ذاتهـا. وهـذا محـال. لأنه لو كان الحدوث صـفة زائـدة ، لكـانت تلك الصـفة حادثة ، ويلزم التسلسل.

وقال آخرون : استمرار الذات ليس صفة زائــدة على الــذات. وذلك لأن العــدم يوصف بالاســتمرار ، فلو كــان الاستمرار وصفا ثابتا ، لزم اتصاف النفى بالصـفة الثابتـة. وذلك محال.

البحث الثانى : هو ان الجوهر فى الزمان الثانى ، هل يحتاج الى معنى يقتضي وجوده فى الزمان الثانى أم لا؟

فمن النــاس من أثبته وســماه بالبقــاء. والحق : أنه محال : ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان وجود الجوهر فى الزمـان الثـانى ، غـير وجـوده فى الزمـان الأول. لكن وجـوده فى الزمـان الأول كــان غنيا عن هــذا العــرض. فوجــوده فى الزمــان الثانى يحب أن يكون غنيا عنـه. لأن حكم الشـيء الواحد ، يمتنع أن يتبدل بالحاجة والاستغناء.

الحجة الثانية : وجود الجـوهر فى الزمـان الثـانى ، لو كان معللا بهذا العرض ، لكان هذا العرض مؤثرا فى ايجاد الموجود. وهو محال.

---

(1) فقد زال عنها كونها : ب

الحجة الثالثة : لما كـــان العـــرض محتاجا فى تحققه وثبوته [2] الى جـــوهر ، امتنع كـــون الجـــوهر محتاجا فى وجوده الى شيء من الأعراض ، والا وقع الدور.

الحجة الرابعة : شرط قيام البقـاء بـالجوهر : حصـول الجوهر فى الزمان الثانى ، فلو كـان حصـول الجـوهر فى الزمان الثانى ، معللا بالبقاء ، لزم الدور. وهو محال.

وأحتج مثبتو البقــاء بهـذا التفســير فقــالوا : الجــوهر حصل فى الزمـان الثـانى ، مع جـواز أن يصـير معـدوما. والجـائز مفتقر الى المخصص ، ويسـتحيل أن يكـون ذلك المخصص الا البقاء. فكان القول بوجود البقاء حقا.

وهذا الكلام مبنى على مقدمات :

المقدمة الأولى : ان الجـــــوهر حصل فى الزمـــــان الثانى. والخلاف فيه مع «النظام» ـ كما يقال ــ فانه زعم : أن الجسم متجــدد حــالا بعد حــال. والــدليل على كــون الجوهر جائز البقاء لذاته : ان كـون ماهيته قابلة للوجـود ، أمر من لوازم الـذات. فتكـون هـذه القابلية حاصـلة أبـدا. واذا كـان كـذلك ، كـان جـائز الوجـود فى الزمـان الثـانى والثالث. وذلك يقتضي كـون الجسم جـائز البقـاء. واعلم : أن هذا الكلام متين. الا أنه يلزم عليه صحة بقاء الأعراض.

المقدمة الثانية : ان الجوهر فى الزمان الثانى ، جائز العــدم. وزعم قــوم. أنه بعد حدوثه ، يمتنع عليه العــدم. والدليل على كونه جـائز العـدم : أن ماهيته قبل وجـوده ، كانت موصوفة بالعدم. فثبت :

---

(2) وبقائه : ا

أن هــذه الماهية قابلة للعــدم ، وهــذه القابلية من لــوازم هذه الماهية. فهذه الماهية قابلة للعدم أبدا. وهــذا يقتضي كون الجسم جائز العدم فى الزمان الثانى.

المقدمة الثالثة : لما ثبت أن الجسم حصل فى الزمان الثانى ، مع جواز أن يصــير معــدوما. فالجــائز لا بد له من المقتضى. وذلك المقتضى اما أن يكون أمرا عدميا أو وجوديــا. وعلى التقــديرين فاما أن يكـــون مختــارا أو موجبا. فهذه أقسام أربعة :

القسم الأول : أن يقـــــال : انه انما بقى لأن الفاعل المختار ما أعدمـه. وهـذا قـول من قـال الاعـدام بالقـدرة جائز ــ وهو أحد قــولى «القاضى أبى بكــر» من أصــحابنا. وقــول «أبى الحسن الخيـاط» من قـدماء المعتزلـة. وهو قول «محمود الخــوارزمى» من متـأخرى المعتزلة ــ ومن الناس من أنكر ذلك. وقال : القدرة صفة مؤثرة ، والعـدم نفى محض فاسناد العدم الى القدرة محال.

والقسم الثانى : أن يقال : انه انما بقى. لأن له ضــدا متى وجد ، لزم من وجوده عدمه. واذا لم يوجد ذلك الضد ، لزم بقاءه. وهـذا مـذهب «أبى على» و «أبى هاشــم» و «القاضى عبد الجبـار بن أحمـد» من المعتزلـة. وزعمـوا : أن ذلك الضد هو عـــرض يخلقه الله تعـــالى لا فى محل ، ويسمونه بالبقاء.

وجمهــور أصــحابنا أبطلــوا هــذا القــول من وجهين :

الحجة الأولى : ان المضـــادة حاصـــلة من الجـــانبين ، فليس انقطاع الباقى لطريـان الحـادث ، أولى من انـدفاع الحادث ، لوجود الباقى. وقالوا : بل اندفاع الحادث لوجود الباقى أولى. وذلك لأن الحادث أضعف من الباقى ، بدليل : أن الحــــادث لا يوجد الا عند المقتضى ، والبــــاقى يبقى بدون المقتضى. وذلك يدل على أن الباقى أقوى.

الحجة الثانية : ان طريـــان الضد الحـــادث مشـــروط بــزوال الضد البــاقى ، فلو كــان زوال الضد البــاقى معللا بطريان الضد الحادث ، لزم الدور. وهو محال.

والقسم الثـالث : أن يقـال : الجـوهر انما بقى لأن الفاعل المختـار ، يبقيـه. قـالوا : وهـذا أيضا محـال. وذلك لأن ايجاد الموجود ، وتحصيل الحاصل محال.

والقسم الرابع : وهو أنه انما بقى لأنه قــام بــالجوهر فى الزمان الثانى ، أعـراض مقتضـية لبقـاء ذلك الجـوهر. ثم نقـول : ذلك العـرض ، اما أن يكـون هو من الأعـراض المشـهورة ــ وهى الألـوان والطعـوم والـروائح والارادات والقدرة وأمثالها ـ واما أن يكون عرضا زائدا عليها مغــايرا لها.

والأول باطل لوجهين :

أحـــدهما : ان لكل واحد من هـــذه الأعـــراض حكما خاصا. فالحركة توجب المتحركية ، والعلم يوجب العالمية. فلو اقتضيت أيضا كون الجـوهر باقيا ، لـزم أن يصـدر عن العلة الواحدة: حكمان مختلفان. وذلك محال.

والثانى : هو أنه ليس تعليل بقاء الجـوهر ببعض هـذه الأعراض ، أولى من تعليل بقائه بالباقى. فيلـزم أن يكـون بقــاؤه معللا بكل هــذه الأعــراض ، فيلــزم تعليل الحكم الواحد بالعلل الكثـيرة. وهو محــال. ولما بطلت كل هــذه الأقسـام ، ولم يبق الا ان يعلل اسـتمرار الجـوهر بعـرض زائد على هـذه الأعـراض ، وجب الاعـتراف بـه. وذلك هو البقاء.

والجواب : أنتم لما أثبتم البقاء ، لا يمكنكم أن تقولـوا : ان البقاء علة لذات الجوهر. ويدل عليه وجوه :

الأول : ان ذات الجـوهر كـان موجـودا قبل ذلـك. فلو كان البقاء علة له ، لكان هذا تحصيلا للحاصل. وهو محال.

والثانى ـ ان البقاء لا يبقى. فلو كان البقاء علة لـذات الجوهر ، لزم من تجدد العلة ، تجدد المعلول. فيلزم أن لا يبقى الجوهر فى الزمان الثانى.

والثالث : هو ان البقاء عرض مفتقر الى الجوهر. فلو كـان الجـوهر معللا به ، لـزم الـدور. وهو محـال. وأنتم اذا أثبتم البقاء ، لا بد أن تقولوا : انه علة لا لذات الجـوهر بل لكونه باقيـا. وهو حكم متجـدد رائد على الـذات. واذا كـان الأمر كذلك ، فلم لا يجوز اسـناد هـذا الحكم المتجـدد الى الفاعل المختار. وعلى هذا التقدير لا يلزم ايجـاد الموجـود لأن الواقع بالفاعل المختـار هو هـذا الحكم المتجـدد ، لا أصل الـذات. وعلى هـذا التقـدير يسـقط ما ذكرتمـوه من الاستدلال.

الفصل الثانى

فى

بقاء البارى سبحانه وتعالى

أكـثر أصـحابنا قـالوا : البقـاء صـفة قائمة بـذات الله تعالى ، تقتضى كونه باقيا. وهذا عنـدنا باطـل. ويـدل عليه وجهان :

الحجة الأولى : انا قد بينا أن ذاته تعالى واجبة الوجود لذاته ، من حيث هى هى ، وواجب الوجود لذاته ، لا يكـون واجب الوجود لغـيره. فاسـتحال أن يقـال : انه تعـالى انما بقى لبقاء قائم به.

الحجة الثانية : انه تعـالى لو كـان باقيا ببقـاء ، لكـان ذلك البقاء باقيا ببقاء. فاما أن يكون ذلك البقاء باقيا لذاته ، أو لغيره.

فـان كـان باقيا لذاته ، والـذات باقية لأجله ، فحينئذ يكون البقاء موجـودا باقيا لذاته ، وتكـون الـذات باقية تبعا لذلك البقاء. والمستقل

أولى بأن يكون ذاتا ، والتابع أولى بأن يكون صـفة. وحينئذ تصير الذات صفة ، والصفة ذاتا. وهو محال.

وأما ان قلنا : البقـاء بـاق لأجل شـيء غـيره. فـذلك الغير ان كان هو الـذات لـزم الـدور ، لأن بقـاء البقـاء تبع لبقاء الذات. والذات تبع لبقاء البقـاء. وان كـان متـأخرا [3] كـان الكلام فيه ، كما فى الأول فيلـزم التسلسـل. وهو محال.

فهذا تمام الكلام فى هذه المسألة.

ولمثبتى البقـاء اختلافـات فى كيفية بقـاء صـفات الله تعالى وشيء من تلك الأقاويل ، لا يتوجه على هـذه النكتة ، التى لخصناها. وبالله التوفيق.

---

(3) شيئا آخر : ب

المسألة التاسعة عشرة

فى

أن الله تعالى مرئى

والكلام فيه مرتب على فصول :

الفصل الأول

فى

المقدمتين اللتين يجب تقديمهما.

وهما اثنتان :

الأولى : فى تفسـير قولنا الله تعـالى مـرئى أم لا؟

اعلم : أنا بينا فى مسألة السمع والبصر : أن الابصـار حالة زائـدة على العلم ، وعلى تـأثر الحاسـة. وبينا أيضا : أن ذاته تعـالى ذات مخالفة لسـائر الـذوات. فـالمراد من قولنا : ان الله تعالى هل يصح أن يـرى؟ هو أنه هل تمكن حالة فى الانكشـــاف والظهـــور ، نســـبتها الى ذاته المخصوصة ، كنسـبة الحالة المسـماة بالابصـار والرؤية ، الى هذه المرئيات ، أم لا؟

المقدمة الثانية : اعلم : أنا بينا أنه ـ سبحانه وتعالى ـ منزه عن أن يكون جسما وجوهرا ، ومختصا بمكان وحيز. ثم انا نـدعى أن هـذا الشـيء الموصـوف بهـذه الصـفات يمكن رؤيتـه. وهـذا القـول يخالفنا فيه كل من ليس على مـذهبنا. أما الفلاسـفة والمعتزلـة. فـذلك ظـاهر. وأما الكرّاميّة والمجسـمة. فهم انما يسـلمون جـواز رؤية الله تعالى ،

لاعتقـادهم أنه جسم وفى مكـان. وهم متفقـون على أنه تعالى لو لم يكن جسما ، ولم يكن فى مكـان ، فانه يمتنع وجوده ، فضلا عن رؤيته.

اذا عـرفت هـذا ، فنقـول : القـول بامتنـاع رؤية هـذا الموجـــود. اما أن نـــدعى فيه : أنه معلـــوم بالبداهة ، أو ندعى فيه : أنه معلوم بالاستدلال.

اما دعوى البداهة فباطلة. ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى **:** ان البـــديهى متفق عليه بين العقلاء. وهذا غير متفق عليه. فلا يكون بديهيا.

الحجة الثانية : انا اذا عرضـنا على عقولنا : رؤية هـذا الموجود ، بالتفسير الّذي لخصناه ، وعرضنا على عقولنا : أن الواحد نصف الاثنين ، لم نجد القضـية الأولى فى قـوة هذه الثانية.

الحجة الثالثة : ان حكم الـوهم. والخيـال فى معرفة الله تعالى ، اما أن يكون مقبـولا أو لا يكـون مقبـولا. فـان كان مقبولا لا يمتنع اثبات ذات منزهة عن الكمية والكيفية والجهـة. والمعـتزلى يسـلم أن ذلك باطـل. وان لم يكن مقبولا ، لم يكن حكم الوهم بـأن ما كـان منزها عن الجهة ، كان غير مرئى : واجب القبـول. لأن الـوهم والخيـال لما صار كل واحد منهما مردود الحكم فى بعض الأحكـام ، لم يبق الاعتماد عليهما فى شيء من المواضع.

وبالجملة : فان كان حكم الـوهم حقا ، كـان الحق مع المجسم. وان كان مردودا ، كان الحق معنا. أما المعتزلى ، فانه يـــرد حكمه فى اثبـــات التجســـيم والجهة ، ويقبل حكمه فى مسألة الرؤية. فكان كلامه متناقضا.

فثبت بما ذكرنا : أن من نفى الرؤية بالوجه الّذي ذكرناه ، لا بد أن يعول فى نفيها على الدليل ، لا على ادعاء الضرورة.

وانما قدمنا هذه المقدمة ، لأن هؤلاء المعتزلة فى أول الأمر يلتزمون الاستدلال ، وفى آخر الأمر عند العجز عن تمشية الدليل ، كأنهم يسرعون فى ادعاء الضرورة. فقدمنا هذه المقدمة ، صونا للكلام عن هذا الخبط.

الفصل الثانى

فى

حكاية ما قيل فى هذه المسألة من الدلائل

العقلية ، وذكر المباحث فيها

اعلم : أن جمهور الأصحاب عولوا فى اثبات أنه تعالى يصح أن يرى على دليل الوجود. وأما نحن فعاجزون عن تمشيه ، ونحن نذكر ذلك الدليل ، ثم نوجه عليه ما عندنا من الاعتراضات.

قالوا : ثبت أن الجوهر يصح أن يرى ، واللون يصح أن يرى ، والجواهر والألوان تشتركان فى صحة الرؤية. وهذه الصحة حكم حادث ، فلا بد لها من علة. والحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة ، لامتناع تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة. والمشترك بين الجواهر والأعراض ، اما الحدوث واما الوجود. لا جائز أن تكون علة هذه الصحة ، هى الحدوث. لأن الحدوث عبارة عن وجود حاصل ، وعدم سابق. والعدم لا يجوز أن يكون جزءا من المقتضى. واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار ، لم يبق الا الوجود ، والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب ، فاذن وجود الله تعالى علة صالحة لصحة رؤيته. واذا حصلت العلة ، حصل الحكم لا محالة. فوجب القول بصحة رؤيته. هذا حاصل الكلام فى هذا الباب.

ولقائل أن يقول :

(السؤال الأول) : صحة الرؤية حكم عــدمى ، والحكم العدمى لا يجوز تعليله.

وانما قلنا : ان صحة الرؤية حكم عدمى : لأن الصـحة حكم عدمى ، واذا كانت الصحة أمرا عدميا ، كـانت صـحة الرؤية أمرا عدميا [1].

وانما قلنا : الصحة أمر عدمى لوجهين :

الأول : الدلائل الكثيرة المـذكورة فى مسـألة حـدوث الأجسام ، على أن الصحة والامكان يمتنع أن يكـون صـفة موجودة.

والثانى : ان الصحة لو كانت صفة موجـودة ، فلا شك أن العالم قبل وجوده ، صحيح الوجود. وكانت تلك الصـحة صفة موجـودة أيضا ، فيسـتدعى موصـوفا موجـودا. وذلك يوجب القول بقدم العالم. وهو محـال. فثبت : أن الصـحة ليست صـــفة ثابتة ، ولا حالة ثبوتية البتـــة. وانما قلنا : ان الصـحة لما لم تكن حكما ثابتا ، امتنع كـون صـحة الرؤية حالة ثابتة. وذلك لأن صحة الرؤية صـحة مخصوصة بكيفية مخصوصية ، ولما كان أصل الصـحة غـير ثـابت ، امتنع أن تكون كيفيتها وصـفتها ثابتة ، لامتنـاع قيـام الثـابت بـالنفى المحض. فثبت : أن صـــحة الرؤية ليست صـــفة ثابتة ولا حكما ثابتا. واذا ثبت هـذا ، امتنع تعليل هـذه الصـحة ، لأن التعليل عبارة عن تـأثير أمر فى أمر ، والعـدم نفى محض وسلب صرف ، فيمتنع أن يكون علة ومعلولا.

السؤال الثانى :

هب أن صـحة الرؤية حكم ثـابت ، فلم قلتم : ان كل حكم ، فانه يجب تعليله. والـدليل عليه : اتفـاق المتكلمين على أن من الاحكـام ما يعلل ، ومنها ما لا يعلـل. ولـذلك فان صحة المعلومية [2] والمذكورية

---

(1) وجب القول بكون صحة الرؤية حكما عدميا : ب
(2) صحة المرئية والمعلومية : ب

والمخبرية ، لا تعلـــــل. لأن هــــذه الاحكـــــام ثابتة فى المعدومات ، والعـدم لا يصـلح للعلية ــ على ما قررتمـوه فى دليلكم ــ وأيضا : القــدر فى الشــاهد لا تصــلح لخلق الجسم ، فهى مشــتركة فى هــذا الحكم. ولا يمكن تعليل هــذا الحكم بكونها قــدرا ، والا لــزم أن لا تصــلح القــدرة القديمة لخلق الجسم ، ولا يمكن تعليل هـذا الحكم بكونها قـدرا حادثة ، لأنكم بينتم فى دليلكم أن الحـدوث لا يصـلح أن يكــون علة ، ولا أن يكــون جــزء علــة. فثبت ان هــذا الحكم المشترك فيه بين هذه القدرة : غـير معلل بشــيء أصلا.

السؤال الثالث : سـلمنا أن صـحة الرؤية حكم ثـابت. وان كان حكما عـدميا ، لكن الحكم العـدمى يجب تعليلـه. لكن لا نسـلم أن صـحة الرؤية حكم مشـترك بين الجـوهر والعــرض. وذلك لأن صــحة كــون الســواد مرئيا ، مخالفة لصحة كون البيـاض مرئيـا. والـدليل عليه : أنه يمتنع قيـام كل واحدة من هاتين الصحتين مقام الأخـرى ، بـدليل : أن الجــوهر يمتنع أن يــرى ســوادا ، والســواد يمتنع أن يــرى جــوهرا. ولو تسـاوت الصـحتان لقـامت كل واحـدة منهما مقام الاخرى.

لا يقال : هب أن هاتين الصحتين نوعان مختلفــان فى النوعية ، لكنهما مشــــــتركان فى جنس واحد ، وهو كونه صحة الرؤية. وهذا الحكم واحد ، بحسب الوحدة الجنسية. وحينئذ يعود التقريب.

لأنا نقـــول : انه لا نـــزاع فى أن الأحكـــام المختلفة بحسب النوعية ، وان كــــانت متحــــدة فى الجنس ، فانه يجوز تعليلها بعلل مختلفة فى الماهية. والــدليل عليه : ان المتحركية والســـــاكنية والعالمية والقادرية ، وان كــــانت مختلفة بحسب الوحـــدة النوعية ، لكنها متحــــدة بحسب الوحدة الجنسية. فانها بأسرها صفات وأحـوال. ثم أنها مع ذلك تعلل بعلل مختلفة فى الماهية والحقيقــة. فثبت : أن هذا غير ممتنع.

السؤال الرابع :

هب أن صـحة رؤية الجــوهر وصــحة رؤية العــرض ، حكمـــــان متمــــاثلان. لكن لم لا يجــــوز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين؟

والّذي يدل عليه وجوه :

الأول : ان الأشـــياء المختلفة لا يمتنع اشـــتراكها فى لوازم متساوية والدليل عليه : ان المختلفين يشتركان فى صـحة الاختلاف. فانه كما أن هـذا مخـالف لـذاك ، فـذاك مخالف لهذا. فمسمى الاختلاف مشترك فيه. وكذا القــول فى الضدين.

والثانى : وهو أن السواد بخصوص كونه سوادا ، يصح أن يكون معلوما. وكذا البياض بخصوص كونه بياضا ، يصح أن يكون معلوما. وهذه أحكام متساوية معللة بخصوصيات هذه الماهيات. وهى مختلفة.

الثــالث : وهو ان المـــاهيتين اذا اشـــتركتا من وجه ، اختلفتا من وجه آخر. ولا شك أن ما به الاشـتراك ، مغـاير لما به الامتياز.

اذا ثبت هـذا فنقـول : اما أن لا تكـون بين الاعتبـارين ملازمة أصلا ، واما أن يكـــون كل واحد منهما مســـتلزما للآخر ، واما أن يكــون ما به المشــاركة مســتلزما لما به الممايزة ، واما أن يكون بالعكس.

والقسم الأول باطــل. والا لانفك كل واحد من هــذين الاعتبــــــارين عن الآخر ، وحينئذ لا يحصل من مجموعهما حقيقة واحدة. هذا خلف. والثانى والثالث : أيضا باطــل. اذ لو كان ما به الاشتراك مستلزما لما به الامتيـاز ، لما كـان ما به الامتيــاز موجبا للمــائزة. وذلك محــال ، فلم يبق الا القسم الرابع. وهو أن يكون ما به الممايزة ، مستلزما لما به المشـــاركة. وهـــذا يقتضي الجـــزم بتعليل الأشـــياء المتساوية بالعلل المختلفة.

الرابع : لو وجب تعليل الحكم المشـــــــترك بوصف مشـــترك ، لكـــان صـــحة كونه موصـــوفا بـــذلك الوصف المشـترك ، معللة بوصف آخر مشـترك فيـه. والكلام فيه كما فى الأول فيلزم التسلسل. وهو محال. فعلمنا : أنه لا بد من انتهـاء تعليل الأحكـام المشـتركة الى خصوصـيات الماهيات. وحينئذ يلزم تعليل الأحكام المتساوية بالماهيات المختلفة.

لا يقـال : الـدليل على أن تعليل الأحكـام المتسـاوية بالعلل المختلفة لا يجـوز. وذلك لأن هـذا الحكم لما كـان معللا بهـذه العلة لذاته ، والحكم الثـانى مسـاويا للحكم الأول فى الماهيـــة. والمتســـاويان فى الماهية يجب اسـتواؤهما فى اللـوازم ، فيلـزم أن يكـون الحكم الثـانى مســـتندا الى ما يماثل تلك العلـــة. فثبت : أن الحكمين المتساويين يجب تعليلهما بعلتين متماثلتين.

لأنا نقـــول : ان صح هـــذا الكلام ، لـــزم تعليل جميع الأحكـام المتماثلة بعلة واحـدة بالشـخص. لأن كـون هـذا الحكم معللا بهـــــــذه العلة المعينة ، أمر ثبت له لذاته ، والحكم المماثل له ، مسـاو له فى تمـام الماهيـة. فيلـزم فى مثل ذلك الحكم : أن يكـــون معللا بعين تلك العلـــة. وبالاتفاق هذا باطل. وكذا ما ذكرتموه.

ثم نقول : لم لا يجوز أن يقال : اسناد هذا الحكم الى هـــذه العلة ، ليس متولـــدا من ذات الحكم ، بل العلة المخصوصة لـــذاتها تـــوجب ذلك الحكم ، ولما حصل ذلك الحكم بتلك العلة ، وجب اســـناده الى تلك العلة ، لا لأن ذاته يـــوجب الاســـناد إليها ، بل لأجل أن تكـــون العلة مستلزمة له ، فوجب اسناده إليها. وهذا كلام دقيق ، لا بد من التأمل فيه.

والسؤال الخامس :

هب أنه لا بد لهذا الحكم المشـترك من علة مشـتركة فيها ، فلم قلتم :

انه لا مشترك بين الجوهر والعرض الا الحدوث والوجــود؟ وما الــدليل على هـذا الحصــر؟ وعـدم العلم بالشــيء ، لا يدل على عدم الشــيء ، والســبر والبحث لا يفيد الا الظن الضعيف. ثم نقول : هاهنا مشترك آخر ، وهو كون الشيء ممكن الوجود لذاته.

لا يقــال : الامكــان لا يصــلح علة للرؤيــة. ويــدل عليه وجوه :

الأول : ان الامكان عدمى ، فلا يصلح للعلية.

الثانى : ان الامكــان قــائم فى المعــدومات ، ولا يصح رؤيتها.

والثــالث : لو كــان الامكــان علة للرؤية ، لــزم صــحة رؤية جميع الممكنات والخصم لا يقول به.

لأنا نقول **:** نحن انما ذكرنا الامكان للقدح فى قــولكم : انه لا مشـــترك بين الجـــوهر والعـــرض ، الا الحـــدوث والوجود ، لا لبيان أن نجعله علة لصحة الرؤية.

وأيضا : فنحن نبحث عن الوجوه التى ذكرتم.

أما الأول : فنقـــول : صـــحة الرؤية عبـــارة عن علة امكــان الرؤية ، فــان كــان الامكــان عـدميا ، كــانت صـحة الرؤية أيضا عدميـــــة. ولا يبعد تعليل حكم عـــــدمى بعلة عدمية.

وأما الثــانى : فلم لا يجــوز أن تكــون صــحة [3] علة الرؤية للمجموع الحاصل من الامكان والوجود؟

وأما الثـــــــالث : فهو أن الخصم أخطأ فى قوله : لا يمكن رؤية بعض الممكنات. ولكن لم يحصل لكم من هـذا البرهان صحة رؤية الله تعالى

---

(3) صحة الرؤية : ا

السؤال السادس :

هب أنه لا مشترك الا الحدوث والوجـود. فلم لا يجـوز أن تكــون العلة هى الحــدوث؟ قوله : «الحـــدوث ماهية مركبة من العـدم السـابق ، والوجـود الحاضر فـاذا سـقط العدم عن درجة الاعتبار ، لم يبق الا الوجود الحاضر»

قلنا : لا نسلم أن الحدوث عبارة عن الوجــود الحاضر والعدم السـابق ، بل الحـدوث عبـارة عن الوجـود الحاضر المسبوق بذلك العدم السابق. فلم قلتم بأن كونه مسبوقا بالعـدم نفس العـدم؟ والـدليل عليه : ان الحـدوث صـفة للوجــود وكيفية له ، والعــدم نقيض الوجــود ومنــاف له ، ونقيض الشيء لا يكون صفة له ، ولا كيفية له.

السؤال السابع :

هب أن العلة لهذه الصحة هى الوجـود. ولكن له قلتم : ان الوجــود أمر مشــترك فيه بين الــواجب والممكن؟ والعجب : أن عند «أبى الحسن الأشعرى» وجـود الشـيء ذاته وحقيقتـه. فعلى هـذا لما كـانت الحقـائق مختلفة فى حقائقها ، وجب أن تكــون مختلفة فى وجوداتها ومع هــذا القول كيف يمكنه أن يقول : الوجود وصف مشترك فيه؟

السؤال الثامن :

هب أن الوجـود علة لصـحة الرؤيـة. ولكن كما يعتـبر فى حصــول الحكم حصــول العلة المــؤثرة ، يعتــبر أيضا حصول المحل القابل ، ويعتبر فيه عدم المانع. ألا تـرى أن الحيـاة علية الجهل والشـهوة والنفـرة والألم واللـذة ، ثم الحيـاة حاصـلة فى ذات اللـه. وصـحة هـذه الأشـياء غـير حاصـلة. اما لأن تلك الـذات المخصوصة غـير قابلة لهـذه الأحكام أو لأنه قامت بتلك الذات صـفات مانعة من تحقق هذه الأشياء.

فثبت بهذا : أن مع حصـول العلة لا يتحقق الحكم ، الا اذا ثبت أن المحل قابل والمــــانع زائـــل. فلم قلتم ان خصوصية ذات الله تعالى قابلة لهـذه الصـحة؟ ولم قلتم : انه لا يوجد هناك ما يكون مانعا من هذه الصحة؟

السؤال التاسع :

ان القــوة اللامسة مدركة للجــواهر والأعــراض : أما أنها مدركة للجـــواهر ، فلأنا بـــاللمس نمـــيز بين الطويل والعريض والعميق ، كما أنا ببصرنا ندرك التفرقة بين هذه الأحـوال. ولما دل ذلك على كـون البصر مـدركا للجسم ، وجب أن يدل ذلك على كون اللمس مـدركا للجسـم. وأما أن القـوة اللامسة مدركة للأعـراض ، فلأنا نـدرك التفرقة بين الحـــار والبـــارد. واذا ثبت أن القـــوة اللامسة مدركة للجواهر والأعراض ، اطـرد الـدليل الّـذي ذكـرتم بتمامـه. فيلــزم أن تكــون علة صـحة اللمس ، هى الوجــود. والله تعالى موجود ، فوجب أن يصح أن يكـون ملموسا مـذوقا. والتزامه فى غاية البعد.

السؤال العاشر :

قولكم : الوجود علة لصحة الرؤية ، يحتمل وجهين :

أحدهما : أن يكون المراد منه : أن يكون الوجـود علة لصحة أن يرى الموجود فقط.

والثانى : أن يكون المراد منه : أن الوجود علة لصحة أن ترى الماهية.

اما الأول : فباطل قطعـا. وذلك لأن المـرئى اذا كـان هو الوجـــود فقط ، والوجـــود أمر مشـــترك فيه بين كل الموجودات ، كان المرئى

لحس البصر أمـــرا مشـــتركا فيه بين كل الموجـــودات ، فوجب أن لا يكون اختلاف المختلفات مدركا بالبصر. وهذا دخول فى السفسطة.

وأما الثانى : فانه يقتضي أن لا تكون علة صـحة رؤية السواد ، هى الوجود فقط ، بل أن تكون علة تلك الصــحة ، هى مجمــوع كونه ســوادا ، وكونه موجــودا. وعلة رؤية البياض هى مجموع كونه بياضا وكونه موجـودا. وعلى هـذا التقـدير يبطل القـول بـأن علة صـحة الرؤية أمر مشـترك فيه.

والحاصل : انا ان حملنا الكلام على الوجه الأول ، كانت السفسطة لازمة ، وان حملنـاه على الوجه الثـانى ، يسقط الدليل بالكلية.

السؤال الحادى عشر :

هو أنه تعالى يصح أن يكون مرئيا فى ذاته. لكن لم لا يجوز أن تكون رؤيتنا موقوفة على شرط ، يمتنع ثبوته فى حقنا ، فلا جــرم يمتنع المشــروط لامتنــاع ذلك الشــرط. وهــذا كما أن الجسم فى نفسه يصح أن يكــون مخلوقا ، لكنه يمتنع أن يكـون مخلوقا لنــا. لأن صــحة خلق الجسم مشروطة بشرط يمتنع ثبوته فى حقنا. ففاتت هذه الصحة فى حقنا ، لا لأن تلك الصـــحة فى نفســـها فائتة ، بل لأن شـــرط تلك الصــحة فــائت فى حقنــا. وكــذا القــول فى مسألتنا.

السؤال الثانى عشر :

ما ذكرتم من الدلائل معارض بما أن الله تعالى قــادر على خلق الجــــواهر وعلى خلق الاعــــراض. فصــــحة المخلوقية حكم مشترك فيه بين الجواهر والأعـراض ، فلا بد من تعليل هذه الصحة بأمر مشـترك بين القسـمين. ولا مشترك الا الحدوث أو الوجود. والحدوث باطل ،

لما ذكــرتم. فثبت أن علة صــحة المخلوقية هى الوجــود. والله تعالى موجـود ، فـوجب صـحة كونه تعـالى مخلوقـا. ولما بطل هذا الكلام ، فكذا ما ذكرتم.

فهذا ما عندى من الأسئلة على هذا الـدليل. وأنا غـير قـــادر على الأجوبة عنها ، فمن أجـــاب عنها ، أمكنه أن يتمسك بهذا الدليل.

* * *

ولنختم هـذه الفصل بخاتمة ، وهى أنا نقـول : اعلم : أن الـدليل العقلى المعلـول عليه فى هـذه المسـألة هـذا الّذي أوردناه ، وأوردنا عليه هذه الأسـئلة واعترفنا بـالعجز عن الجواب عنها.

اذا عرفت هذا فنقـول : مـذهبنا فى هـذه المسـألة ما إختاره الشيخ «أبو منصور [4] الماتريدي السمرقندى» وهو أنا لا نثبت صــحة رؤية الله تعــالى بالــدليل العقلى ، بل نتمسك فى هذه المسـألة بظـواهر القـرآن والأحـاديث [5]. فـــان أراد الخصم تعليل هـــذه الـــدلائل ، وصـــرفها عن ظواهرها بوجـــــوه عقلية ، يتمسك بها فى نفى الرؤية : اعترضنا على دلائلهم ، وبينا ضعفها ، ومنعنــاهم عن تأويل هذه الظواهر.

فهــذا مجمــوع المقــدمات الــتى يجب تقــديمها قبل الخوض فى الدلائل.

الفصل الثالث

فى

ذكر الدلائل الدالة على جواز رؤية الله تعالى

الحجة الأولى : ان موسى عليهالســلام ســأل الرؤية فى قوله :

---

(4) أبو نصر : ا

(5) رؤية الله تعالى جاءت فى القرآن على طريقة المحكم والمتشابه. فالحكم هو (**لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ**) ويسنده قول الله تعالى

(أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ) [الأعراف 143] ولو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى ، لما سألها.

ولهم عليه اعتراضات :

السؤال الأول : قال «الكعبى» : لم لا يجوز أن يكون المراد من قوله (أَرِنِي) أن يظهر الله أحوالا تفيد العلم الضرورى ، بوجود الصانع؟ واطلاق لفظ الرؤية على العلم الضرورى الجلى ، مجاز مشهور.

السؤال الثانى : قال «أبو على» و «أبو هاشم» : ان موسى عليه‌السلام انما سأل الرؤية لا لنفسه بل لقومه. والدليل عليه : قوله تعالى : (لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً) [البقرة 55] ثم ان موسى عليه‌السلام أضاف ذلك السؤال الى نفسه ، حتى يكون ذلك السؤال أولى بالاجابة ولما منعه الله تعالى ، كان ذلك أقوى فى الدلالة على منع الغير.

لموسى عليه‌السلام : (لَنْ تَرانِي) والمتشابه هو (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ) وهو يحتمل معنيين : الأول : رؤية ذات الله. والثانى : رؤية نعمه وخيراته. ولأنه متشابه يجب رده الى المحكم. والمتفق مع المحكم هو المعنى الثانى. ومن المتشابه : (إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ) اما عن ذاته ، فيثبت أن المؤمنين يرونه. واما عن رحمته. فتنتفى الرؤية. والمتفق مع المحكم هو حجب الرحمة.

وفى التوراة مثل ما فى القرآن بالمعنى عن الرؤية بالمحكم والمتشابه. فقد قال الله لموسى : «لا يقدر أحد أن يرانى ويعيش» ومنع عنه رؤيته. وقال أشعياء : «حقا أنت إله محتجب يا إله اسرائيل» وفى الإنجيل : «الله لم يره أحد» ولم يجوز رؤية الله من أهل الكتاب الا النصارى. ذلك لأنهم يزعمون أن الله ظهر فى الجسد. وهذا الجسد هو جسد المسيح عيسى بن مريم عليه‌السلام.

السؤال الثالث : قال «أبو الهذيل» يحتمل أن يقـال : ان موسى عليه‌السـلام كـان عالما بالـدلائل العقلية ، أنه تمتنع رؤية الله تعـالى. فسـأل الله الرؤية ، حـتى يـرى [6] الـدلائل السـمعية المانعة من الرؤية ، فتصـير الـدلائل السمعية والعقلية متعاضدة متوافقة. وكثرة الدلائل توجب زيـادة الطمأنينة ، وقـوة اليقين ، وزوال الشـك. ولهـذا السبب أكثر الله تعالى فى القرآن من ذكر الـدلائل الدالة على التوحيد والصفات.

السؤال الرابع : قال بعضـهم : لم لا يجـوز أن يقـال : ان موسى عليه‌السـلام ما كـان فى ذلك الـوقت عالما بامتناع الرؤية على الله تعالى؟ وهذا وان كـان مسـتبعدا ، الا أنه غير مستحيل [7] ويدل عليه وجوه :

أحـدها : ان كل صـفة من صـفات الله تعـالى ، لا يتوقف على معرفتها العلم بصحة النبـوة. ثم لم يبعد أن لا تكـون تلك الصـفة معلومة للأنبيـاء عليهم‌السـلام. وكونه تعـالى بحيث يمتنع رؤيته ، لا يتوقف على العلم به ، العلم بصحة النبوة. فعلى هذا لا يمتنع أن تكون هذه الصفة غـير معلومة لموسى عليه‌السلام.

الثـانى : ان المشـهور من أهل السـنة أنهم يجـوزون المعاصى على الأنبيـاء عليهم‌السـلام حـال نبـوتهم. فـاذا جوزوا ذلك ، فلم لا يجوز هذا الجهل.

الثالث : مذهب أهل السنة أنه يحسن من الله تعـالى جميع الأشياء. واذا كـان كـذلك لم يبعد أن يقـال : ان الله تعالى ما أمره بمعرفة هذه الصفة. وعلى هـذا التقـدير لم يكن ذلك عبثا فى حق موسى عليه‌السلام.

---

(6) يرد : ب

(7) الا أنه محتمل : ب

والجواب :

أما السؤال الأول ، فجوابه من وجهين :

الأول : ان موسى عليهالســـلام كـــان يتكلم مع الله تعالى فى هذا الوقت بلا واسـطة ، وفى مثل هـذا الـوقت يبعد أن يقول : يا إلهى أظهر لى دليلا أعرف به وجودك.

الثـانى : انه قـال (**أَنْظُـرْ إِلَيْـكَ**) ولو كـان المـراد ما ذكره «الكعبى» لكان يقول : انظر الى دليلك.

وأما السؤال الثانى ، فجوابه من وجهين :

الأول : ان أولئك الذين كـانوا يطلبـون الرؤيـة. اما أن يقال : انهم كانوا من المؤمنين ، أو من الكفار. فان كـانوا من المؤمـــنين ، كـــانوا لا محالة يقبلـــون قـــول موسى عليهالسـلام فى أن هـذا السـؤال غـير جـائز ، وما كـان موسى محتاجا الى اضافة هذا السـؤال ، الى نفسـه. وان كـانوا من الكفـار ، فهم لا يصـدقونه فى [8] أن الله تعـالى منع العباد من سؤال الرؤية. وعلى التقديرين فإضافة هـذا السؤال ، الى نفسه عبث.

الثانى : ان هذا السؤال لو كان محـالا ، لمنعهم عنـه. ألا تـرى أن القـوم لما قـالوا له : (**اجْعَـلْ لَنا إِلهـاً ، كَما لَهُمْ آلِهَةٌ**) [الأعراف 138] منعهم عن هذا الكلام ، وقـال : (**إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ**) [الأعراف 138].

وأما السؤال الثالث : فجوابه : انه عليهالسلام اما أن يقال : انه كان شاكا فى الامتنـاع والجـواز ، أو يقـال : انه كان قاطعا بالامتناع.

(8) فهم لا يقولون بأن الله : ب

فان قطعنا [9] انه كـان شـاكا فى الجـواز لـزم كونه جـاهلا بالله تعالى. وهذا لا يليق بالأنبياء ـ عليهم‌السلام ـ وان قلنا : انه كـان قاطعا بامتنـاع الرؤية على الله تعـالى ، كـان الأدب أن يقول : رب زدنى دليلا على امتنـاع الرؤية : فأما أن يســأل الرؤية ، مع العلم بامتناعهـــا. فهـــذا لا يليق بالعقلاء.

وأما الســؤال الرابع : فجوابه : ان الأمة مجمعة على أن علم الأنبياء والرسل ـ عليهم‌السلام ـ بذات الله تعـالى وصـفاته ، أتم وأكمل من علم كل واحد من آحـاد الأمـة. واذا ثبت هــذا ، فنقــول : لما كـان العلم بامتنـاع الرؤية حاصلا لكل واحد من آحـــاد المعتزلة ، فلو لم يكن حاصلا لموسى عليه‌السلام لكان كل واحد من [آحـاد] المعتزلة ، أعرف بذات الله تعالى وبصـفاته من موسى عليه‌السـلام. ولما كان هذا باطلا بالاجماع ، سقط هذا السؤال.

الحجة الثانية : رؤية الله تعـــالى معلقة على شـــرط جـائز ، والمعلق على الشـــرط الجـائز جـائز. فرؤية الله تعالى جائزة.

وانما قلنا : ان رؤية الله معلقة على شـــرط جـــائز ، لأن رؤية الله تعالى معلقة على استقرار الجبل. واستقرار الجبل جائز. فيلزم أن تكون رؤية الله تعالى جـائزة. وانما قلنا : ان رؤية الله تعـــالى معلقة على اســـتقرار الجبل ، لقوله تعـالى : (**فَإِنِ اسْـتَقَرَّ مَكانَـهُ ، فَسَـوْفَ تَـرانِي**) [الأعراف 143] وانما قلنا : ان استقرار الجبل جائز ، لأن الجبل جسم ، وكل جسم فإنه يمكن أن يكـــون ســـاكنا. وانما قلنا : ان المعلق على الجائز جائز ، لأن بتقدير وقوع ذلك الشرط الجائز ، ان لم يحصل الشروط ، لزم الكذب فى كلام الله تعالى ، وان حصل كان الجـواز قبله حاصـلا. وهذه نكتة حسنة [10].

---

(9) قلنا : ب

(10) هى ليست حسنة. لأن الرؤية ليست معلقة على أمر ممكن ، ـ

فـان قيل : لا نسـلم أن رؤية الله تعـالى معلقة على شـرط جـائز ، قوله : «لأنها معلقة على اسـتقرار الجبـل. وانه جـــائز» قلنا : بل هى معلقة على اســتقرار الجبل ، حـال كـون الجبل متحركا ، واسـتقرار الجبل حـال كـون متحركا محال.

وانما قلنا : ان الرؤية معلقة على اســــتقرار الجبل حـال كونه متحركا ، لأنه لو كـان معلقا على اسـتقراره لا حـال كونه متحركا ، فاسـتقراره فى غـير حـال حركته ، يكــون واقعا حاصــلا. لا محالــة. لأن الجسم كلما لم يكن متحركا ، كان ساكنا. لا محالـة. وعلى هـذا التقـدير يكـون شرط وقوع الرؤية حاصلا ، فكان يجب أن تحصل الرؤية ، وحيث لم تحصل الرؤية ، علمنا : أن الشــرط لم يحصــل. وانما يصح أن يقـــال : لم يحصل الشـــرط ، اذا قلنا : ان الشرط هو اسـتقراره حـال حركتـه. واذا كـان ذلك ، كـان هذا الشرط محالا. فثبت : أن رؤية الله معلقة على شرط محال. فلم يلزم القول بجواز رؤية الله تعالى.

والجواب : ان الشرط هو استقرار الجبـل. واسـتقرار الجبل هـذا ، من حيث هـذا المفهـوم ، أمر جـائز الوجـود. فثبت : أن الرؤية معلقة على شرط جائز الوجود.

وأقصى ما فى البــاب : أن يقــال : دل دليل منفصل على أنه وجد فى ذلك الوقت مانع ، الا أن الّذي دل اللفظ على كونه شــرطا للرؤية ، أمر جــائز. فكــان المقصــود حاصلا.

ـ بل هى معلقة على أمر مسـتحيل ـ مثل (**حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِياطِ**) ومثل :

ومن طلب العلوم بغير كد

سيدركها اذا شاب الغراب

الفصل الرابع

فى

بيان أن النظر المقرون بحرف الى.
هل هو موضوع للرؤية أم لا؟

وقد اختلف النـاس فيـه. فـزعم بعض أصـحابنا : أنه للرؤيـــــة. وأنكر ذلك بعض المحققين منا ، وجمهـــــور المعتزلة. وقالوا : لفظ النظر موضـوع. اما لكـون الحدقة مقابلة للمــــرئى. كما يقــــال : جبلان متنـــاظران ، أى متقابلان. واما لتقليب الحدقة السليمة نحو المرئى ، طلبا للرؤية.

واحتج من قـال بـأن لفظ النظر المقـرون ب «الى» للرؤية ، بالقرآن والشعر.

أما القرآن : فآيتان :

الأولى : قوله تعــالى : (**رَبِّ أَرِنِي أَنْظُـــرْ إِلَيْــكَ**) والاستدلال به من وجهين :

الأول : انه لو كــان النظر عبــارة عن تقليب الحدقة الى جهة المـرئى ، لكـان معـنى الآيـة: أرنى حـتى أقلب حـــدقتى الى جهتـــك. وهـــذا يتقضى أن يكـــون موسى عليهالسلام قد أثبت الجهة لله تعالى. وذلك باطل.

والثـانى : انه رتب النظر على الإراءة. والمـرتب على الإراءة : هو الرؤية ، لا تقليب الحدقـة. فيـدل هـذا : على أن النظر هو الرؤية.

الآية الثانية : قوله تعـــالى : (**أَفَلا يَنْظُـــرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْـفَ خُلِقَتْ**)؟ [الغاشـية 17] والّـذي يفيد معرفة كيفية الخلقة : هو الرؤية. لا تقليب الحدقة.

وأما الشعر :

فقول النابغة :

وما رأيتك الا نظرة عرضت يـــوم الامـــارة. والمـــأمور معـــــــــــــــــــــــــــذور

اســتثنى النظر عن الرؤية ، فــوجب أن يكــون النظر من جنس الرؤية.

وقال آخر :

نظــرت الى من حسن الله وجهه : فيا نظرة كادت على وامق تقضى

ومعلــــوم : أن الّـــذي يقضى على الوامق : هو رؤية المعشوق ، لا تقليب الحدقة نحوه.

وأما الـذين أنكـروا كـون النظر المقـرون ب «الى» مفيـــدا للرؤيـــة. فقد احتجـــوا بخمسة وعشرين وجها :

الحجة الأولى : قوله تعــالى : (**وَتَــراهُمْ يَنْظُــرُونَ إِلَيْكَ ، وَهُمْ لا يُبْصِرُونَ**) [الأعراف 198] وجه الاستدلال من وجهين.

الأول : انه أثبت النظر ونفى الأبصار. وهذا يــدل على أن النظر غير الأبصـار : الثـانى: أنه تعـالى حكم بأنه يـرى نظرهم إليه.

ولا شك أن الرؤية لا تـــرى. ولما كـــان النظر مرئيا ، والرؤية غير مرئية ، والرؤية غير مرئية ، وجب أن لا يكون النظر هو الرؤية.

فان قيل : انه تعالى أثبت النظر للأصنام بقوله تعالى : (**وَتَــــراهُمْ يَنْظُـــرُونَ إِلَيْـــكَ**) ولا شك أنه لم يحصل للأصــنام تقليب الحدقة الى جهة المــرئى ، فــوجب أن لا يكون النظر عبارة عن تقليب الحدقة.

قلنا : النظر هاهنا مفسر بالتقابــــل. يقــــال : جبلان متنــاظران ، أى متقــابلان. وهــذا المعــنى كــان حاصلا للأصنام.

الحجة الثانية : قوله تعــالى فى صــفة الكفــار : (**وَلا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ**) [البقرة 77] نفى كونه تعالى نــاظرا إليهم ، ولا شك أنه كــان يــراهم ، فيلــزم أن يكــون النظر غــير الرؤية.

وان قيل : لو كـان النظر عبـارة عن تقليب الحدقة ، لكان معنى الآية : انه تعالى لا يقلب حدقته إليهم. ومعلوم أن ذلك باطل.

قلنا : لو جعلنا النظر حقيقة فى تقليب الحدقة ، أمكن حمل قوله تعـالى : (**وَلا يَنْظُـرُ إِلَيْهِمْ**) على تـرك الرحمـة. أما لو جعلنـاه حقيقة فى الرؤية ، لا يمكن حمله على ترك الرحمة. فكان الأول أولى.

والّـذي يـدل على ما قلنـاه : أن تقليب الحدقة الى جانب الشيء لا يختـاره الانسـان الا اذا أحبـه. ومـتى أحبه فانه يرحمه ظـــاهرا ، فحصل بين تقليب الحدقة الى جهة الشيء وبين ايصال الرحمة إليه هذه الملازمة.

وأيضا : تقليب الحدقة الى جهة الشـــيء ، وايصـــال الرحمة إليه ، فعلان اختياريـــان .. فحصل بينهما هــــذه المشـابهة والملازمـة. وكل واحد منهما سـبب مسـتقل لحسن المجـاز. أما لو جعلنا النظر عبـارة عن الرؤية ، لم يحصل بينه وبين الرحمة ، لا الملازمة ولا المشـــاكلة. أما الملازمة فلأنه ليس كل ما يـراه الانسـان أحبه ، بل الّـذي يختـاره الانسـان فانه يحبـه. لكن اختيـار الرؤية ، ليس الا تقليب الحدقة نحـــوه. فثبت : أن حمل النظر على تقليب الحدقة أولى.

الحجة الثالثة : لو كـــان النظر عبـــارة عن الرؤية ، لـوجب أن يقـال : رأيت إليـه. كما يقـال : نظـرت إليـه. وأجمع المفسـرون على أن قوله تعـالى : (**أَلَمْ تَـرَ إِلى رَبِّكَ**) [الفرقان 45] : مجاز. ولجاز أن يقال : نظرتـه. كما يقـال : رأيتـه. ولما لم يصح ذلك ، علمنا : أن النظر غـير الرؤية.

الحجة الرابعة **:** يقــال : نظــرت الى الهلال فلم أره. أثبت : النظر مع عدم الرؤية.

الحجة الخامسة : يقـــال : أما تـــرى كيف ينظر فلان الى الهلال؟ وكيف ينظر فلان الى فلان؟ وهـذا يـدل على أن النظر مرئى. ولا شك أن الرؤية غير مرئية. فـوجب أن يكون النظر مغايرا للرؤية.

الحجة السادسة : يقـــــال : ما زلت أنظر الى الهلال حتى رأيته. ولا شك أن غاية الشيء غير ذلك الشيء.

الحجة السابعة : قول الشاعر :

نظـــــــرت إليها من وراء خصـــــــــــــاص	فأبصـــــــرت وجها ، داعيا لمعاصى

ربت الابصـار على النظر ، بفـاء التعقيب. وهـذا يـدل على أن الابصار غير النظر.

الحجة الثامنة **:** يقال : انظر الى زيد حتى ترى وجهه. ولو كـان النظر عبـارة عن الرؤية والأبصـار ، لـنزل هـذا الكلام منزلة قوله : أبصر زيدا حتى تبصره.

الحجة التاسعة : ان قوله : نظـرت الى زيد ، يفيد أن نظرة انتهى إليه. لأن حرف «الى» لانتهـاء الغاية ، فجـرى ذلك مجرى قوله : أشرت إليه ، وأو مات إليــه. وذلك يفيد الحركة الى الشيء على وجه ينتهى إليــه. وهـذا انما يصح لو كـــــان النظر عبــــارة عن تحريك الحدقة الى مقابلة المرئى.

الحجة العاشــرة : انهم يقســمون النظر الى أقســام كثــــيرة. فيقولــــون : نظر فلان الى نظر راض ، ونظر غضبان ، ونظر متحيز. قال النابغة :

نظر أليك لحاجة لم تقضـها	نظر المـــريض الى وجـــوه العـــــــــــــــود.

وقال آخر :

نظر التيوس الى شفار المجازر

ومعلوم : أن رؤية هؤلاء واحـدة. لأنهم يـرون الشـيء على ما هو عليـه. ومن الممتنع وقـوع التفـاوت فى نفس الرؤية ، بل المـــراد من قوله : نظر الى نظر غضـــبان : وصف عينه بما تكـون عليه عين الغضـبان من الانحـراف والازورار ، ولا يعـارض هـذا بقـولهم : فلان يـرانى بعين الرضا وبعين الغضب وبعين الـذل ، لأن فى هـذا الكلام ما أدخلوا التقسيم على الرؤية ، بل أضـافوا الرؤية تـارة الى عين الرضا وتارة الى عين الغضب.

الحجة الحادية عشـــرة : انهم يصـــفون النظر بما لا يمكن أن توصف به الرؤيـة. وذلك يـوجب التبـاين بينهمـا. فانه يوصف النظر بكونه شزرا.

قال الشاعر :

ولا خير بالبغضاء والنظر الشرز.

ومعلوم : أن الشزر كيفية فى موضع العين وتحريكها.

ومنها : أنهم يصـفون النظر بالشـدة والصـلابة. أنشد ابن قتيبة :

يتقارضـون اذا التقـوا فى مـوطن نظرا يزيل مواطن الاقدام

قـال ابن قتيبة : يكـاد يزيلها من شـدته وصـلابته. والمراد من تلك الشدة : الاعتماد على الحدقة فى تقليبها وتحريكها.

الحجة الثانية عشر : ان الّذي يقدر عليه الانسـان فى باب الرؤية ، انما هو تقليب الحدقة الى جهة المرئى. فأما حصول الرؤية فليس ذلك فى قدرة الانسان. اذا ثبت هـذا فنقـول : لو حملنا لفظ النظر على تقليب الحدقة ، كـان قولنا فى الأمر والنهى : انظر ، ولا تنظـر. محمـولا على الحقيقـة. أما لو حملنا النظر على الرؤية ، لـوجب حمل قولنا أانظر ولا تنظر ، على مقـــدمات الرؤية ، لا على نفس الرؤية. فيصير هذا اللفظ مجازا. ومعلـوم : أن حمل للكلام على معنى يبقى اللفظ

معه حقيقة ، أولى من حمله على معـنى يبقى اللفظ معه مجـازا. وهـذا يقتضي كـون لفظ النظر حقيقة فى تقليب الحدقة لا فى الرؤية.

الحجة الثالثة عشر : ان النظر معنـــاه بالفارســـية (نگريستن) والرؤية معناه بالفارسية (ديـدن) والفـرق بين قولنا (نگريستن) وبين قولنا (ديدن) معلـوم فى الفارسـية بالبداهة ، فانهم يقولون : (بسيار نگريسـتم والبتة نديـدم) وآخرون يقولون : (بسيار نگريستم وآخر نديدم) ومعلوم : أنهم يريدون بقولهم : (نگريسـتم) تحريك الحدقة الى تلك الجهة التى يعتقدون حضـور المـرئى فيهـا. وذلك يحقق ما قلناه.

الحجة الرابعة عشر : ما أنشد بعضهم :

وقفت كـــــــأنى من وراء زجاجة ... الى الدار من فرط الصبابة ، أنظر

فعينـاى طـورا تغرقـان من البكا ... فأغشـى. وطـورا يحسـران فأبصر

جعل نفسه نـاظرا حـال كونه مبصـرا ، وغـير مبصـر. وهذا يدل على أن النظر غير الابصار.

الحجة الخامسة عشر : ما أنشــــــــده «أبو على الفارسى» فى كتاب «الحجة».

فيا «مى» هل تجزى بكائى بمثله ... مــــرارا ، وأنفاسى عليك الزوافر

وانى مـــتى أشـــرف من الجنب الّـــــــــذي ... به أنت من بين الجـــوانب نـــــــــــــاظر

قال أبو على الفارسى : يطلب منها الجزاء على كونه ناظرا إليهـا. ولو كـان النظر عبـارة عن الرؤية لها ، لكـان قد طلب الجزاء على منفعته ولذته وحصول غرضه. وذلك لا يقوله عاقل.

الحجة السادسة عشر : أنشد بعضهم :

اذا نظر الواشـــون صـــدت وأعرضت ... وان غفلـــوا قلت : ألست على العهد

جعل قوله : وان غفلـــوا فى مقابلة قوله : نظـــروا. وانما يغفل الانسان عن أمر يفعله ويشتغل بتحصيله ، وما ذلك الا تقليب الحدقة.

الحجة السابعة عشر : أنشد بعضهم :

ونظــرة ذى شــجن وامق — اذا ما الركـــائب ، جـــاوزن ميلا

أثبت النظر بعد مجـاوزة الركـائب ميلا. ومعلـوم : أن الرؤية غير حاصلة فى هذا الوقت ، ولما أثبت النظر حـال عـدم الرؤية ، ثبت أن النظر حـال عـدم الرؤية ، ثبت أن النظر غير الرؤية.

* * *

الحجة الثامنة عشر ـ ومن هاهنا نـذكر الوجـوه الدالة على أن النظر المقـرون بحـرف «الى» قد يجيء بمعـنى الانتظار ، لا بمعنى الرؤية ـ

فنقـول : قوله تعـالى : (**إِلى رَبِّها نـاظِرَةٌ**) [القيامة 23] معنـاه : أنها تنظر الى الـرب لا الى غـيره. وذلك لأن تقـديم المفعـول يفيد الحصر ، كما فى قوله تعـالى : (**أَلا إِلَى اللهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ**) [الشورى 52] و (**عَلَيْـهِ تَـوَكَّلْتُ وَإِلَيْـــهِ أُنِيبُ**) [هـــود 88] و (**أَنَّ إِلى رَبِّكَ الْمُنْتَهى**) [النجم 42] و (**إِنَّ إِلى رَبِّكَ الرُّجْعى**) [العلق 8] و (**إِلى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَساقُ**) [القيامة 30] اذا ثبت هذا فنقــول : مقتضى الآية : أنهم لا ينظــرون الى غــير الله تعـالى. ولا شك أنهم يـرون غـير الله تعـالى. وذلك لأنهم يـرون الجنة والنـار ومرافق القيامـة. وذلك لأن المؤمـنين نظـارة فى ذلك اليــوم ، لأنهم هم الآمنــون لا خـــوف عليهم ولا هم يحزنون. ولما دلت الآية على أنهم لا ينظرون الى غير الله تعالى ، ودل العقل على أنهم يـرون غـير الله ، علمنا : أن النظر غير الرؤية. أما اذا حملنا هذا اللفظ على الانتظـار ، صح هـذا الحصـر. وذلك لأنهم لا ينتظـرون الا رحمة الله ، ولا يتوقعونها الا منه.

الحجة التاسعة عشر : حكى عن «الخليل» أنه قـال : نظرت الى فلان ، بمعنى انتظرتـه. وعن «ابن عبـاس» ــ رضى الله عنه ــ أنه قـال : تقـول العـرب : انما أنظر الى الله تعــالى ، ثم الى فلان. وهــذا الاســتعمال أيضا حاصل فى الفارسية. فانهم يقولون فيمن يطمع فى أمر يتوقعه : «فلان را چشم بر فلان كــار است ونظــرا وبر فلان كــار است وفلان كارى را مى نگرد» فثبت : أن هذا الاستعمال متعـارف مشـهور فى العربية ، وفى الفارسـية ، حـتى أن الأعمى قد يذكر هذا اللفظ ، فيقول : عيـنى شاخصة أليك ، ونظرى الى الله تعالى ، ثم أليك.

الحجة العشرون : قول الشاعر :

وجــوه نــاظرات يــوم بــدر	الى الرحمن تنتظر الخلاصا

أثبت النظر المقرون بحرف «الى» لا بمعنى الرؤية ، بل بمعنى الانتظار.

لا يقـال : ان بعض الـرواة روى هـذا الـبيت على وجه آخر :

وجوه ناظرات يوم بكر.

وزعم : أن مراد الشـاعر يـوم اليمامـة. وسـمى يـوم بكر ، لأن القتال وقع بين عسكر أبى بكر رضى الله عنــه. وبين مسيلمة الكـذاب. والمـراد من الـرحمن فى الـبيت : مسـيلمة الكـذاب. فـانهم كـانوا يسـمونه رحمن اليامـة. وكانوا ينظرون الى وجهه ، ويطمعون فيه أن يخلصهم من ذلك البلاء. لأنا نقول : لا منافاة بين الروايتين. فنقبلهما.

الحجة الحادية والعشرون : قول الكميت :

وشعث ينظــرون الى بلال	كما نظر الظمــــــــاء الى الغمــــــــــــــــــام

ومعلوم : أن الظماء ينتظرون حيا الغمام ، فعلمنا أن نظر الشـعث الى بلال ، هو بمعـنى الانتظـار. الا أنه شـبه نظرهم الى بلال بنظرهم الى حيا الغمام.

الحجة الثانية والعشرون : قال آخر :

واذا نظـرت أليك من ملك والبحر دونـك. زدتـنى نعما

وصف نفسه بكونه نــاظرا الى الملك حــال ما كــان البحر حــائلا بينهمــا. وذلك لا يحتمل الرؤيــة. فعلمنا : أن المراد هو الانتظار.

الحجة الثالثة والعشرون : قال البعيث :

وجـوه بهاليل الحجـاز على الى ملك زان المغـــــارب
النـــــــــــــوى نـــــــــــــاظرة

أثبت : أن «بهاليــــل» الحجــــاز ينظــــرون الى ملك المغرب. وذلك لا يحتمل الرؤية ، بل يحتمل الانتظار.

الحجة الرابعة والعشرون : قال بعضهم :

ويــوم بــذى قــار ، رأيت الى المـــــــوت من وقع
وجـــــــــــوههم الســـــيوف نــــــواظرا

والمراد : الانتظار لأن الموت لا خلاف فى أنه لا يرى.

لا يقال **:** المـراد من المـوت الرجل القتـال ، كما فى قوله :

انى أنا الموت.

لأنا نقول : لا شك أن تسمية الرجل القاتل بــالموت ، مجاز. فلا يصار إليه الا عند الضرورة.

الحجة الخامسة والعشـرون : قـول «الأبيـوردى» فى صفة عين ممدوحه :

هى الــتى لا تــزال الــدهر الى العلى ، ولــزوار ، وفى
نـــــــــــــــاظرة كتب

فقوله : نـاظرة الى العلى. معنــاه كونها طالبة للعلى ومتوقعة له.

* * *

فجملة هـــــذه الوجــــوه الأول : دالة على أن النظر المقرون بحـرف الى ليس للرؤية وهـذه الوجـوه الأخـيرة دالة على أنه للانتظار.

لا يقــال : قد اشــتهر من علمــاء اللغة أنهم قــالوا : النظر اذا لم يكن مقرونا بحرف الى ، أفاد الانتظار ، يقال نظرته أى انتظرته. أما اذا مقرونا بحــرف الى ، فانه ليس للانتظار.

لأنا نقـول : لما حصل التعـارض بين دلائلنا ودلائلكم ، فلا بد من التوفيـق. وطريقه : أن قـولهم : نظرته بمعـنى انتظرته ، انما يقـال فى انتظـار مجىء الانسـان بنفسه ، أما اذا كـــان منتظر الرفد أو المعونـــة. فقد يقـــال فيه : نظرت إليه. ومنه قولهم : انما نظرى الى الله ، ثم أليـك. فهذا مجموع البحث فى هذه المسألة اللفظية.

* * *

واعلم : أن الأقرب أن يقال : الأصل فى قـول القائل : نظرت أليك : تقليب الحدقة نحـوه. ثم قد يسـتعمل فى الرؤية ، من حيث ان تقليب الحدقة ســــــــبب للرؤية ، ويسـتعمل أيضا فى الانتظـار ، من حيث ان تقليب الحدقة سـبب للانتظـار ، فـان من انتظر شـيئا فانه يقلب الحدقة نحو الجهة التى ينتظر المقصود منها.

فهذا ما عندى فى هذا البحث اللفظى.

الفصل الخامس

فى

اقامة الدلالة على أن المؤمنين

يرون الله تعالى يوم القيامة

ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : قوله تعالى : (**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِـرَةٌ ، إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ**) [القيامة 22 ــ 23] فنقـول : النظر ان كان هو الرؤية ، فـالمطلوب حاصـل. وان كـان عبـارة عن تقليب الحدقة الى جهة المــرئى ، فنقــول : هــذا فى حق الله تعالى محـال ، فـوجب حمل لفظة النظر على الرؤية اطلاقا للفظ السـبب على المسـبب ، فـان النظر سـبب للرؤية ، ولأن المقصود من تقليب الحدقة انما هو الرؤية.

فـــان قيل : لا نســـلم أنه حصل فى هـــذه الآية لفظ النظر مقرونا بحـرف الى. وقوله (**إِلى رَبِّها نـاظِرَةٌ**) فلا نسلم ان الى هاهنا من حروف الجر ، بل هو عنـدنا اسـم. وبيانه من وجهين:

الأول : انه واحد الآلاء ، على ما ذكره «الأزهرى» فى كتاب «التهذيب» قال الشاعر. وهو «الأعشى» :

أبيض لا يـرهب الهـزال ولا يقطع رحما ، ولا يخون الى

أى لا يخون نعمه.

اذا ثبت هـــــذا فنقـــــول : انا توافقنا على أن لفظ (**ناظِرَةٌ**) اذا اذا كـان عاريا عن حـرف «الى» أفـاد معـنى الانتظار ، كقوله تعالى : (**فَناظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ**) [النمل 35] اذا عرفت هذا فنقـول : لم لا يجـوز أن يكـون تقدير الآية : (**وُجُـوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِـرَةٌ ، إِلى رَبِّها نـاظِرَةٌ**) أى نعمة ربها منتظرة؟

الثانى : ان لفظ الى جـاء بمعـنى عند ، قـال الشـاعر وهو «أوس» :

فهل لكم فيما الى ، فاننى طـبيب بما أعـيى النطاسى حـــــــــــــــــــــــذيما؟

أى فهل لكم فيما عنـدى؟ اذا ثبت هـذا ، فلم لا يجـوز أن يكــون تقرير الآية : (**وُجُـوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِـرَةٌ**). عند ربها ثم قـــال بعد ذلك (**نـــاظِرَةٌ**) أى منظـــرة. وهو خـــبر عن الوجوه. والتقدير : وجوه يومئذ ناضرة عند ربها ، منتظـرة نعمة ربهـا؟ سـلمنا : أنه حصل فى هـذه الآية لفظ النظر مقرونا بحـــرف الى ، لكن لا نســـلم أنه للرؤيـــة. قوله : «لفظ النظر لتقليب الحدقة ، ولا يمكن حمله هاهنا على هذا المعنى ، فوجب حمله على لازمه ، وهو الرؤي».

قلنا : حصل هاهنا وجهان آخران من المجاز :

الأول : اضــمار المضــاف. والتقــدير الى ثــواب ربها ناظرة.

والثـــانى : ان تقليب الحدقة الى جهـــة. كما يلزمه الرؤية ، فكذلك يلزمه نوع النفـع. وهو الانتظـار. فلم كـان حمل اللفظ على المجـاز الّـذي ذكــرتم ، أولى من حمله على أحد هذين المجازين؟

والجـــواب : أما حمل لفظ الى على واحد الآلاء ، أو على معـنى عنـد. فانه يقتضي حمل قوله (**نـاظِرَةٌ**) على الانتظار. وذلك غير

جائز. لأن الانتظار يلزمه الغم ، كما قيل : الانتظار الموت الأحمر ، والبشـارة بما يـوجب الغم غـير لائقة بالحكمـة. قوله : «المـراد من الآية : الى ثـواب ربها نـاظرة» قلنا : هذا مدفوع من وجهين :

الأول : ان ما ذهبتم إليه يوجب الاضمار فى الآية. وما ذهبنا إليه يوجب المجاز. والمجاز خير من الإضـمار ـ على ما بيناه فى أصول الفقه ـ

والثـانى : ان النظر الى الثـواب لا يفيد الفـرح. فلا بد من اضمار زيادة أخرى. وهى كون ذلك الثـواب واصلا إليه ، وتكثـير الاضـمارات خلاف الأصـل. قوله : «نحمله على الانتظار» قلنا : أنه غير جائز.

الحجة الثانية : قوله تعـــالى : (**لِلَّذِينَ أَحْسَـــنُوا : الْحُسْـنى ، وَزِيـادَةٌ**) [يـونس 26] والاسـتدلال به من وجهين :

الأول : ان الألف واللام : فى (**الْحُسْنى**) اما أن يكونا للاستغراق أو للمعهود. ولا يجوز حملهما على الاستغراق ، والا لـدخلت الزيـادة فيهـا. وذلك يمنع من عطف الزيـادة عليهـا. فـوجب حملهما على المعهـود. ولا معهـود بين المسلمين الا الجنة ، وما فيها من الثـواب المشـتمل على المنفعة وعلى التعظيم. واذا كـان كـذلك وجب أن تكـون الزيـادة [11] شـيئا مغـايرا للثـواب المشـتمل على المنفعة وعلى التعظيم. وكل من أثبت شـيئا زائـدا على المنفعة وعلى التعظيم الموعود به فى يوم القيامة ، قال : انه هو الرؤية. فوجب أن يكون المراد من هذه الزيادة. الرؤية.

الثـانى : ان النقل المسـتفيض صح عن رسـول الله صلى‌الله‌عليه‌وسلم أنه قال : «الزيادة هى النظر الى الله تعالى»

---

(11) لمنفعة : ا

الحجة الثالثة : قوله تعـــــالى (**كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُـونَ**) [المطففين 15] ذكر كـون الكفـار محجوبين عن الرب سبحانه وتعـالى فى معـرض التحقـير لشأنهم. وهذا يقتضي أن يكون المؤمن المعظم مبرأ منه.

الفصل السادس

فى

حكاية شبه المعتزلة فى انكار الرؤية والجواب عنها

اعلم : أنهم يتمسكون بوجوه عقلية ، وبوجوه نقلية.

أما الشبه النقلية فأربع :

الشـبهة الأولى : التمسك بقوله تعـالى : (**لا تُدْرِكُـهُ الْأَبْصارُ**) [الأنعـام 103] اعلم أنهم تـارة يتمسـكون بهـذه الآية فى بيان أنه تعالى لا يراه أحد ، وأخـرى فى بيـان أنه يمتنع أن يراه أحد.

أما الوجه الأول : فتقريـــــره أن نقــــول : الادراك المضــاف الى البصر هو الرؤية والابصـار ، بـدليل : أنه لا يصح اثبــات أحــدهما مع نفى الآخر ، فلا يصح أن يقــال : رأيته وما أدركته بعيــنى ، وأن يقــال : أدركته بعيــنى وما رأيتــه. وهــذا يــدل على أن ادراك البصر والرؤية شــيء واحد. اذا ثبت هـذا فنقـول : انه تعـالى نفى أن يدركه أحد من الأبصار. وهذا يتناول جميع الأبصار فى جميع الأوقـات. وذلك يقتضي أن لا يراه أحد في شيء من الأوقات.

واما الوجه الثانى : فهو أنه تعالى يمـدح نفسه بأنه لا يدركه شيء من الأبصار ، وكل ما كان عدمه مدحا كـان وجوده نقصا. والنقص على الله تعـالى محـال. فـوجب أن تكون الرؤية ممتنعة على الله تعالى.

الشـــبهة الثانية : تمســـكوا بقوله تعـــالى لموسى عليهالسلام : (**لَنْ تَرانِي**) [الأعـراف 143] وهـذه الكلمة للتأبيد ، بـدليل قوله تعـالى : (**قُـلْ : لَنْ تَتَّبِعُونا**) [الفتح 15] نثبت : أن موسى عليهالسلام لا يـراه قـط. واذا ثبت هذا فى حق موسى ، ثبت فى حق غيره ، لانعقاد الاجمـاع على أنه لا قائل بالفرق.

الشـبهة الثالثة : تمسـكوا بقوله تعـالى : (**وَما كـانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَـهُ اللـهُ إِلَّا وَحْيـاً ، أَوْ مِنْ وَراءِ حِجـابٍ**) [الشورى 51] دلت هـذه الآية : على أن كل من يكلم الله تعالى ، فانه لا يراه. واذا ثبت عدم الرؤية فى وقت الكلام ، ثبت عدم الرؤية فى غـير الـوقت الكلام. ضـرورة. أنه لا قائل بالفرق.

الشبهة الرابعة : انه تعالى ما ذكر الرؤية فى القــرآن ، الا وقد اســتعظمها. وذلك فى ثلاث آيــات : أولها : قوله تعــالى : (**وَإِذْ قُلْتُمْ يا مُوسى : لَنْ نُـؤْمِنَ لَـكَ ، حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً. فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ ، وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ**) [البقرة 55] وثانيها : قوله تعالى : (**يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتـابِ : أَنْ تُنَـزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتابـاً مِنَ السَّـماءِ. فَقَـدْ سَـأَلُوا مُوسى أَكْبَـرَ مِنْ ذلِـكَ. فَقـالُوا : أَرِنَا اللــهَ جَهْـرَةً. فَأَخَـذَتْهُمُ الصَّـاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ**) [النسـاء 153] وثالثها : قوله تعــالى : (**وَقـالَ الَّذِينَ لا يَرْجُـونَ لِقاءَنا : لَـوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلائِكَةُ ، أَوْ نَرى رَبَّنا. لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِـهِمْ. وَعَتَـوْا عُتُـوًّا كَبِـيراً**) [الفرقـان 21]. وهـذا الاستعظام يدل على أن رؤية الله تعالى ممتنعة.

* * *

وأما الشبه العقلية : فهى أيضا أربع :

الشبهة الأولى ـ وهى شبهة الموانع ـ وقبل تقريرها لا بد من مقدمة. وهى أن الأشياء التى يجب حصول الابصـار فى الشاهد عند حصولها : ثمانية :

أحدها : سلامة الحاسة. وثانيها : كون الشيء بحيث أن يكون جائز الرؤية. وثالثها : أن لا يكون فى غلية البعد. والرابع : أن لا يكون فى غاية القرب. والخامس : أن يكون مقابلا للمرئى ، أو فى حكم المقابل. والسادس : أن لا يكون فى غاية اللطافة. والسابع : أن لا يكون بين الرائى والمرئى حجاب. والثامن : أن لا يكون فى غاية الصغر.

قالوا : عند حصول هذه الأمور الثمانية ، يجب حصول الابصار. اذ لو لم يجب لجاز أن يحصل بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة وأصوات هائلة ، ونحن لا نراها ولا نسمعها وذلك يقتضي دخول الانسان فى الجهالات.

اذا عرفت هذه المقدمة ، فلنرجع الى تقرير الشبهة ، ونقول : أما الشرائط الستة الأخيرة ، فلا يمكن اعتبارها الا فى رؤية الأجسام. والله تعالى ليس بجسم ، فلا يمكن اعتبار هذه الشرائط فى رؤيته. فعلى هذا لو صحت رؤيته ، لوجب أن لا يصير فى حصول رؤيته الا أمران سلامة الحاسة ، وكونه بحيث يصح أن يرى. وهذان الأمران حاصلان الآن. فثبت : أنه لو صحت رؤيته ، لوجب أن نراه الآن. ولما لم يكن الأمر كذلك ، وجب أن يقال : انما لا نراه الآن ، لأنه لا تصح رؤيته.

الشبهة الثانية ـ وهى شبهة المقابلة ــ وهي أن كل ما كان مرئيا ، وجب أن يكون مقابلا للرائى ، أو فى حكم المقابل له. وذلك لا يصح الا فى [12] الشيء الّذي يكون حاصلا فى الحيز والمكان. والله تعالى ليس فى المكان والحيز ، فامتنع كونه مقابلا للرائى أو فى حكم المقابل له ، فامتنع كونه مرئيا. وانما قلنا : ان المرئى يجب أن يكون مقابلا أو فى حكم المقابل ، احترازا عن صور ثلاث :

(12) فى حكم وهو الشيء : ا

أحــدها : انا نــرى الأعــراض مقابلة للجسم ، الا أنها حالة فى الأجســام المقابلة للـــرائى. فكـــانت فى حكم المقابلة. وثانيها : انا نـرى وجوهنا فى المـرآة ، ويسـتحيل أن يكـون الوجه مقابل لنفسه ، الا أن الشـعاع يخـرج من العين الى المـــرآة ، ثم ينعكس من المـــرآة الى الوجه ، وبهذا الطريق يكـون الوجه جاريا مجـرى المقابل لنفسـه. وثالثها : الشـــيء الّـذي يوضع فى الرطوبــة. فانه وان لم يكن فى مقابلة العين ، الا أن شـــعاع العين ينعطف عليه ويصير مرئيا. فهو أيضا فى حكم المقابل. اذا عــرفت هـذا فنقول : ان «أبا الحسين البصرى» ادعى العلم الضـرورى بــأن ما لا يكـون مقــابلا ، ولا فى حكم المقابل ، يمتنع أن يرى.

الشبهة الثالثة ـ وهى شبهة الانطباع ــ وهى أن كل ما يصـــير مرئيا ، لا بد وأن تنطبع صـــورته ومثاله فى العين. والله تعالى لا صورة له ولا مثال ، فوجب أن تمتنع رؤيته.

الشـبهة الرابعة : ان كل ما كـان مرئيا ، فلا بد له من لـون وشـكل. ودليله : الاسـتقراء. والله تعـالى مـنزه عن ذلك ، فوجب أن لا يرى.

فهذا مجموع شبههم فى نفى الرؤية.

* * *

والجـواب عن الشـبهة الأولى ــ وهى تمسـكهم بقوله تعالى : (**لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ**) [الأنعام 103] من وجوه :

الأول : لا نسلم أن الادراك عبـارة عن الرؤية ، بل هو عبـارة عن الوصـول. يقـال : أدرك الغلام اذا صـار بالغا ، وأدركت الثمـرة اذا وصـلت الى حد النضـج. قـال تعـالى : (**قالَ أَصْـحابُ مُوسى : إِنَّا لَمُـدْرَكُونَ**) [الشـعراء 61] أى لملحقـون. اذا عـرفت هـذا فنقـول : ان من رأى شـيئا ورأى أطرافه ونهاياتـه. قيل : انه أدركه ــ على تقـدير أن يكـون قد أحـاط به من جملة جوانبه ــ وهـذا المعـنى انما يتحقق فى الشــيء الّـذي له أطـراف ونهايـات. والبـارى تعالى منزه عن ذلك. فلم تكن

رؤيته ادراكا البتة. فلم يلزم من نفى الادراك نفى الرؤيـة. فالحاصل : أن الادراك رؤية مكفية [13] ولا يلـــزم من نفى الرؤية المكفية ، نفى أصل الرؤية. وكما أنا نعرف الله ولا نحيط به. فكذلك نراه ولا ندركه.

الوجه الثانى فى الجواب : هب أن ادراك العين عبارة عن الرؤية ، الا أن قوله تعــالى : (**لا تُدْرِكُــهُ الْأَبْصــارُ**) نقيض لقولنا : تدركه الأبصـــار. وقولنا : تدركه الأبصـــار ، يقتضي أن يدركه كل أحــد. لأن الألف واللام اذا دخلا على اسم الجمع ، يفيدان الاسـتغراق. ونقيض الموجبة الكلية : السالبة الجزئية. فكان قوله (**لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصـارُ**) معنـاه : أنه لا تدركه جميع الأبصـار ، ونحن نقـول بموجبـه. فانه لا يــراه جميع المبصــرين. فـان الكـافرين لا يرونه بل يــراه بعض الأبصار.

الوجه الثـالث فى الجـواب : انا نقـول بمـوجب الآية : أنه لا تدركه الأبصــار. فلم قلتم بأنه لا يدركه المبصــرون؟ فان قالوا : المراد من الابصار فى الآية : المبصرون ، والا خــرجت الآية عن أن تكــون مفيــدة. فنقــول : اذا حملنا الأبصار على المبصرين ، وجب أن يكون معنى قوله تعالى : (**وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ**) : أنه يــدرك جميع المبصــرين. ولا نــزاع فى أنه تعـالى مبصر ، فيلــزم بحكم هــذه الآية : أن يبصر نفسه. وأنتم لا تقولون به.

الوجه الرابع فى الجــواب : هب أن ظـاهره يــدل على نفى الرؤية عن جميع المبصـرين. الا أنه عـام. وقوله تعــالى : (**وُجُــوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِــرَةٌ ، إِلى رَبِّها نــاظِرَةٌ**) [القيامة 22 ـ 23] خاص. والخاص مقدم على العام.

---

(13) التعبير بأصحاب موسى هو غير التعبير ببـنى اسـرائيل وهـذا يـدل على أنه كان معه من غير بـنى اسـرائيل. وهـذا قد صـرحت به التـوراة ومســـتفاد أيضا من قوله تعــــالى : (**فَما آمَنَ لِمُوسى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ**) أى من قوم فرعون ، لأن بنى اسـرائيل كـانوا مؤمـنين بموسى عليهالسلام.

وأما الوجه الثانى فى تمسـكهم بالآية : فنقـول : ذلك انما يلــزم لو حملنا الادراك على الاحاطــة. قلنا : هب أن الادراك محــال على الله تعــالى ، فلم قلتم : بــأن الرؤية ممتنعة؟ وأيضا : نقول هـذا الاسـتدلال معـارض بـأن رؤية الله تعالى لو كانت ممتنعة ، لما حصل المدح بأنه لا يـرى. ألا ترى أن المعدومات تمتنع رؤيتها ، وليس لها مــدح ، بل المـدح انما يحصل لو كـانت رؤيته جـائزة. ثم انه سـبحانه وتعالى يقدر على منع الأبصار عن ذلك.

اذا ثبت هذا فنقول : هذه الآية تدل على أن رؤية الله تعــالى جــائزة من هــذا الوجــه. واذا ثبت الجــواز ، وجب القول بـالوقوع فى القيامـة. ضـرورة أنه لا قائل بـالفرق. وأيضا : فقولهم : إن كل ما كان عدمه مدحا ، كان وجوده ممتنعا : منقوض بأنه تعالى يمدح بنفى الظلم والعبث عن نفســه. حيث قــال : (**وَما رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيـدِ**) [فصـلت 46](**وَما خَلَقْنَا السَّــماءَ وَالْأَرْضَ وَما بَيْنَهُما بــاطِلاً**) [ص 27] مع ان مذهب المعتزلة أنه تعالى قادر على فعل الظلم والعبث.

واما الجـواب عن الشـبهة الثانية ــ وهى التمسك بقوله تعالى : (**لَنْ تَرانِي**) ــ فنقـول : كلمة (**لَنْ**) لا تـدل على التأبيد ، بــدليل قوله تعــالى : (**وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَــداً**) [البقرة 96] مع أنهم يتمنونه فى الآخرة.

والجواب عن الشبهة الثالثة ـ وهى التمسك بقوله تعـالى : (**وَما كـانَ لِبَشَـرٍ أَنْ يُكَلِّمَـهُ اللـهُ ، إِلَّا وَحْيـاً**) فنقول : الوحى هو أن يسـمع ذلك الكلام بسـرعة ، وليس فيه أن يكون محجوبا عن رؤية الله تعالى أم لا؟

وأما الجــواب عن الشــبهة الرابعة : أن نقــول لم لا يجـوز أن يكـون ذلك الاسـتعظام لأجل أنهم طلبـوا الرؤية على سبيل التعنت والعناد.

والـدليل عليه : أنه تعـالى اسـتعظم أيضا طلبهم لا نـزال الملائكة. ولا نزاع فى جواز ذلك ، الا أنهم لما طلبوه على سبيل العناد ، استعظم الله ذلك. فكذا فى سؤال الرؤية.

* * *

وأما الشبه العقلية : فنقول :

أما الشـبهة الأولى ــ وهى شـبهة الموانع ــ فـالجواب عنها : على مقامين :

المقـام الأول : لا نسـلم أن عند حصـول الشـرائط الثمانية ، يجب حصول الأبصار. ويـدل على أنه غـير واجب عقلا : وجهان :

الحجة الأولى : انا نـــرى الجسم الكبـــير من البعد صغير. وان رأينا جميع أجزائه وجب أن لا نراه صـغير ، بل كبيرا. وان لم نر شيئا من أجزائه ، وجب أن لا نراه البتـة. وان رأينا بعض أجزائه دون البعض ، مع أن جميع الأجـزاء بالنســبة الى القـــرب والبعد واللطافة والكثافة وعـــدم الحجاب وسلامة الحاسة وصـحة الرؤية ، متسـاوية ، لـزم أن لا يكون الادراك مع حصول هذه الشرائط واجبا.

لا يقـــال : انا اذا أبصـــرنا شـــيئا ، اتصل بطرفيه من العين خطـان شـعاعيان كسـاقى المثلث ، وصـار عـرض المرئى كالخط الثالث ، فحصل هناك مثلث. ثم يخـرج من نقطة النـاظر خط آخر الى وسط المـرئى ، قـائم عليه ، يقسم ذلك المثلث الأول الى مثلـــثين. وكل واحد منهما مثلث قائم الزاوية. وهذا يصلح أن يكون وتـرا ، لكل واحد من الزاويـتين الحـادتين الواقعـتين على طـرفى المثلث الأول الكبـير ، والخطـان الطرفيـان كل واحد منهما وتر للزاويـتين القـائمتين. ولا شك أن وتر القائمة أعظم من وتر الحادة. فالخطان الطرفيان كل واحد منهما أطول من الخط الوسطى. واذا كان كـذلك ، لم تكن أجـزاء المـرئى بالنسبة الى الرائى متساوية فى القرب والبعد. لأنا نقـول :

لنفـرض أن هـذا التفـاوت واقع بمقـدار شـبر ، فلو كـان المانع من الرؤية هـذا القـدر من التفـاوت فى البعد ، لكنا اذا جعلنا المـرئى أبعد مما كـان قبل ذلك بمقـدار شـبر ، وجب أن لا نراه البتة. لكنا نراه. فعلمنا : أنه ليس السبب فى عدم رؤية بعض الأجزاء : ذلك القدر من التفـاوت فى البعد.

الحجة الثانية : اذا نظرنا الى مجموع كف من الـتراب ، رأينـاه وذلك الكيف من الـتراب عبـارة عن مجمـوع تلك الذوات وتلك الأجـزاء الصـغيرة. فاما أن يكـون ادراك كل واحد من تلك الـذوات مشـروطا. بـإدراك الآخر ، فيلـزم الدور. واما أن لا يكون ادراك شيء منها مشروطا بادراك الآخر ، وحينئذ يكـــون ادراك كل واحد من تلك الـــذوات حالتى الانفراد والاجتماع على السوية [1] مع أنا نراها حـال الاجتمـاع ولا نراها حـال الانفـراد. وحينئذ لا يكـون الادراك واجب الحصول عند حصول تلك الشـرائط. واما أن يكـون ادراك البعض مشروطا بادراك البـاقى. ولا ينعكس. وهـذا محال. ومع أنه محال فالمقصود حاصل.

أما أنه محـال ، فلأن الأجـزاء متسـاوية فيكـون هـذا مفتقرا الى ذاك ، مع أن ذاك غنى عن هـذا. وهـذا تـرجيح من غـير مـرجح. وهو محـال. وأما ان المقصـود حاصل ، فلأن ادراك أحد تلك الأجزاء اذا كـان غنيا عن ادراك الآخر ، كان حالة عند الاجتماع وعند الانفـراد فى صـحة الادراك على السوية. وحينئذ يعود المحذور.

فهذان برهانان قويـان فى بيـان أن عند حصـول هـذه الشرائط : يكون الادراك غير واجب الحصول.

وقـــولهم : لو لم يجب الادراك ، لجـــاز أن يكـــون بحضرتنا جبال وبوقات ، ونحن لا نراها ولا نسمعها.

(1) من هنا ساقط من ا الى : على وفق ماهية المكشوف

قلنا : هذا معـارض بجملة العاديـات. سـلمنا : أن عند حضور هذه الشـرائط فى الشـاهد ، يكـون الادراك واجب الحصـــول ، فلم قلتم : ان في حق الله تعـــالى يجب أن يكــون كــذلك؟ وتحقيقه : هو أن ذات الله تعــالى مخالفة بالحقيقة والماهية لهذه الحوادث. والمختلفان فى الماهية لا يجب اســتواؤهما فى اللـــوازم. فلم يلـــزم من كـــون الادراك واجبا فى الشاهد عند حضور هذه الشرائط ، كونه واجبا فى الغــائب عند حضـــورها؟ ومما يـــدل عليه : أن الادراك فى الشـــاهد مشـــروط بشـــرائط ثمانية ، وفى الغــائب نقطع بأنه لا يمكن اعتبــاره. فكــذلك لا يمتنع أن يكون الادراك فى الشاهد واجب الحصول ، وفى الغائب لا يكـــون واجبـــا. وهـــذا ســـؤال متعين لم يتنبه له أحد من المعتزلة ، ولا نبه أحد من أصحابنا عليه.

وأما الشبهة الثانية : فالجواب عنها من وجهين :

الأول : انا بينا فى المقدمة : أن ذكر الــدلائل لا بد أن يكون مسبوقا بتعيين محل النزاع. فنقـول : محل الـنزاع : ان الموجود المنزه عن المكان والجهة. هل تجوز رؤيته أم لا؟ فـان ادعيتم أن العلم بامتنـاع رؤيته ضـرورى ، فـذلك باطل ــ على ما بينـاه فى المقدمة ــ وان ادعيتم أن هـذا العلم اسـتدلالى. فلا بد فيه من الـدليل. وقـولكم «ان كل مـرئى ، لا بد وأن يكـون مقـابلا» : يقـرب من أنه اعـادة للـدعوى. لأن المقابل هو الّـذي يكـون مختصا بجهة قـدام الــرائى فكــأنكم قلتم : الــدليل على أن ما لا يكــون فى الجهة لا يكـون مرئيا : هو أن كل ما كـان مرئيا فى جهـة. والمنطقيـون يسـمون هـذه القضـية الثانية : عكس نقيض القضـية الأولى. وفى الحقيقة لا فـرق بين القضـيتين فى الظهـور والخفـاء. فلم يجز جعل أحـدهما حجة فى صـحة الأخـرى ، بل يقـرب هـذا من أن يكـون اعـادة للمطلـوب بعبارة أخرى.

والوجه الثـانى فى الجـواب : ثبت أن المقابلة شـرط للرؤية فى الشـــاهد. فلم قلتم : انه فى الغـــائب كـــذلك؟ وتقريره : ما ذكرناه فى

الجواب عن الشبهة الأولى. وتمـام الكشف والتحقيق : انا ذكرنا فى المقـدمات : أن المـراد من الرؤية : أن يحصل لنا انكشـاف بالنسـبة الى ذاته مخصوصـة. وهو يجـرى مجـرى الانكشـاف الحاصل عند ابصـار الألـوان والأضـواء. واذا كان الأمر كذلك ، فاذا الانكشاف يجب أن يكون على وفق المكشوف. فان كـان المكشـوف مخصوصا بالجهة ، والحـيز ، وجب أن يكـون الانكشـاف كـذلك. وان كـان المكشـوف منزها عن الجهة ، وجب أن يكـون انكشـافه منزها عن الحيز والجهة.

وأما الشبهة الثالثة : فجوابها أيضا على هـذا القـانون. فالرؤية عبارة عن هذا الانكشاف التام. فان كـان الشـيء له صورة كان انكشافه بانكشاف صورته ولونه ، وان كـان منزها عن الصورة واللون ، كان انكشاف كذلك أيضـا. لأن شرط الانكشـاف أن يحصل على وفق ماهية المكشـوف [14]].

وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة الرابعة.

* * *

واعلم : أن من تأمل فى هـذه الكلمـات على سـبيل الانصـاف ، علم قطعا : أنه ليس للمعتزلة فى نفى الرؤية شبهة تحيله البتة. وبالله التوفيق [15].

---

(14) من أول مع أنا نراها حال الاجتمـاع الى ماهية المكشـوف سـاقط من ب

(15) اعلم : أن علماء بنى اسـرائيل يصـرحون فى كتبهم بـأنهم اخـذوا علم الكلام عن معتزلة المسـلمين. ولم يأخـذوا عن الأشـاعرة شـيئا. وسـأبين هنا : أنهم أخـذوا عن علمـاء المعتزلة فى خلق القـرآن ، وفى نفى رؤية الله تعالى.

أولا : يقول مؤلف دلالة الحـائرين المتـوفى سـنة 603 هـ : اعلم : أن العلوم الكثيرة التى كانت فى ملتنا فى تحقيق هذه الأمور ، تلفت

بطول الأزمان ، وباستيلاء الملل الجاهلية علينا ، وبكـون تلك الأمـور لم تكن مباحة للنــاس كلهم. فما كــان الشــيء المبــاح للنــاس كلهم : الا نصوص الكتب فقط. والفقه المروى ما كـان مـدونا فى القـديم ، للأمر المستفاض فى الملة. وهو : «الأمور التى أخبرتك بها شـفاها ، لا يجـوز لك أن تكتبها» وذلك كان فى غاية الحكمة من الشريعة ، لأنه هرب مما وقع فيه النــاس أخـيرا. وهو كـثرة الآراء وتشـعب المـذاهب ، بسـبب اشكالات تقع فى عبارة المدون للسـهو الّـذي يصـحبه. ويحـدث بسـببه الانقسام بين الناس ويصيرون فرقا ، ويتحيرون فى الأعمـال الشـرعية ...

واتفق فى ابتداء الاسلام أن أصحابنا أخذوا عن المعتزلة ما أخذوا. ولم يأخـذوا عن الأشـعرية شـيئا. لأنهم ظنـوا أن آراء المعتزلة مقبولة للبرهنة عليها ... الخ (ج 1 ص 179 فصل : عا)

ثانيا : يقـول مؤلف دلالة الحـائرين : ان رؤية الله تعـالى ممتنعـة. كما يقـول المعتزلـة. ويـذكر الحقيقة والمجـاز فى الألفـاظ الدالة على الرؤية هكذا :

«اعلم : أن «رأى» و «نظـر» و «حـزى» ثلاثة هـذه الألفـاظ تقع على رؤية العين ، واســـــتعيرت ثلاثتها : لادراك العقـــــل. اما ذلك فى «رأى» فمشهور عند الجمهور. قـال : «ونظر فـاذا بـئر فى الصـحراء» (تك 29 :ـ 2) وهـذه رؤية عين على الحقيقة لا على المجـاز وجـاءت «رأى» على المجاز : «وفى قلبى رأى كثـير من الحكمة والعلم» (جـاء 1 :ـ 16) وهـذا ادراك عقلى ، لا رؤية عين. وبحسب هـذه الاسـتعارة ، تكـون كل لفظة جـاءت عن الرؤية فى الله تعـالى. مثل قوله : «رأيت الرب» (1 مل 22 :ـ 19) «يرى له الـرب» (تك 18 :ـ 1) «ورأى الله ذلك أنه حسن» (تك : 10) «أرنى مجدك» (خر 33 :ـ 18) «فرأوا إله اسرائيل» (خر 24 :ـ 10) كل ذلك ادراك عقلى ، لا رؤية عين بوجه. اذ لا تدرك الأعين الا جسما ، وفى جهة. وبعض أعراضه أيضا. أعنى ألـوان الجسم وشكله ونحوها. وكذلك هو تعالى لا يدرك بآلة.

وكذلك «نظر» يقع حقيقة على الالتفات بالعين للشىء. مثل : «لا تلتفت الى ورائك» (تك 19 ـ 17) «فالتفت امرأته الى ورائها» (19 : 26) «وينظر الى الأرض» (أش 5 :ـ 30) واستعير مجازا الى التفات الذهن واقباله على تأمل الشيء حتى يدركه. مثل قوله : «لم ير اثما فى يعقوب» (عد 23 ـ 21) لان «الاثم» لا يرى بالعين. وكذلك قوله : «وينظرون الى موسى» (خر 33 ـ 8) قال الحكماء ـ عليهم‌السلام ـ : ان فيه أيضا هذا المعنى ، وانه اخبار عن كونهم يتعقبون أفعاله وأقواله ويتأملونها. ومن هذا المعنى قوله : «انظر الى السماء» (تك 15 ـ 5) لأن ذلك كان رؤى النبوة.

وعلى هذه الاستعارة تكون كل لفظة «النظر» التى جاءت فى الله تعالى. مثل : «أن ينظر الى الله» (خر 2 :ـ 6) «وصورة الرب يعاين» (عد 12 ـ 8) و «ولست تطيق النظر الى الأصر» (حب 1 : 13 وكذلك «حزى» يقع على رؤية العين حقيقة. مثل : «ولتنظر عيوننا الى صهيون» (ميخا 4 ـ 7) واستعير مجازا لادراك القلب. مثل : «التى رآها على يهوذا وأورشليم» (أش 1 :ـ 1) «كان كلام الرب الى ابراهيم فى الرؤيا» (تك 15 : 1) وعلى هذه الاستعارة قيل : «فرأوا الله» (خر 24 : 11) فاعلم ذلك» ا. ه‍ (ج 1 ص 29 فصل د)

ثالثا : أما عن كلام الله تعالى ، فقد فصل فيه صاحب «دلالة الحائرين» القول فى فصل 46 و 65 أعنى فصل «مو» وفصل «سه» وقال : ان الله تعالى موجود وواحد. ومتكلم. ثم حكى اجماع علماء بنى اسرائيل على أن التوراة مخلوقة. قال : «ولا سيما باجماع أمتنا : أن التوراة مخلوقة والقصد بذلك : أن كلامه المنسوب إليه : مخلوق» والألفاظ المنسوبة إليه التى سمعها موسى. فان الله خلقها وابتدعها ، كما نسب إليه كل ما خلق وابتدع. ووصف الله بالكلام مثل وصفه بالأفعال كلها ، الشبيهة بأفعالنا. وكلام الله الى أنبيائه معناه : أن هناك علما إلهيا ، يدركه النبيون بأن الله كلمهم وقال لهم. حتى نعلم

أن هذه المعـانى الـتى أوصـلوها إلينا ، هى من قبل الله ، لا من مجـرد فكرهم ورؤيتهم.

ولفظ «الكلام» ولفظ «القـول» على الحقيقة يـأتى ، وأيضا على المجاز يأتى.

ولفظ الكلام والقـول على الحقيقـة. وقعا على النطق باللســان. مثل قوله : «موسى يتكلم» و «قــال فرعــون» ووقعا على المجــاز ، على المعنى المتصـور فى العقل من غـير أن ينطق بـه. مثل : «فقلت فى قلبى» ـ «فتكلمت فى قلبى» ـ «وينطق قلبك»! «لك نطق قلبى» ـ «وقال عيسو فى قلبـه» وهـذا كثـير. ووقعا أيضا مجـازا على الإرادة. مل : «وهم أن يقتل داود» فكأنه قال : وأراد قتلـه. أى هم بـه. ومثل : «أتريد أن تقتلـنى»؟ أى تهم به وتريـده وقـال المؤلف ما نصه : «فكل قولة وكلام ، جاءت منسوبة لله ، فهى من المعنـيين الأخـيرين. أعـنى : أنها اما كناية عن المشيئة والإرادة ، واما كناية عن المعنى المفهوم من قبل الله ، سواء علم بصوت مخلوق ، أو علم بطريق من طرق النبوة ، لا أنه تعــالى تكلم بحــرف وصــوت. ولا أنه تعــالى ذو نفس. فترتسم المعـانى فى نفسه ، وتكـون فى ذاته معـنى زائـدا على ذاتـه. بل تعلق تلك المعانى به ونسبتها إليه ، كنسبة الأفعال كلها» ا. ه

هذا ما أردت بيانه هاهنا. لأبين أن للمعتزلة تـأثيرا فى علمـاء بـنى اسرائيل. لا أن علماء بـنى اسـرائيل قد تـأثروا بالمعتزلـة. ذلك لأن ابن ميمون توفى فى سنة ستمائة وثلاث من الهجـرة. و «واصل بن عطـاء الغــزال» رئيس المعتزلة ، تــوفى فى ســنة مائة واحــدى وثلاثين من الهجرة ولأن موسى ابن ميمون قد صرح بأن كتب علماء بنى اســرائيل الأوائل قد تلفت بطول الأزمان وباستيلاء الملل الجاهلة ــ فى نظـره ــ عليهم ، وبكون تلك الأمور لم تكن مباحة للناس كلهم.

المسألة العشرون

فى

بيان أن كنه حقيقة الله تعالى

هل هو معلوم للبشر أم لا؟

والكلام فيه مرتب على فصلين :

الفصل الأول

فى

أن العلم بالكنه هل هو الآن حاصل أم لا؟

قال الكثيرون من المتكلمين : هذا العلم حاصل. وقال جمهور المحققين : بأنه غير حاصل. وهو المختار. ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان المعلوم منه ليس الا الوجود ، والصفات السلبية ، والصفات الاضافية. والعلم بهذه الأمور مغاير للعلم بالذات المخصوصة والحقيقة المخصوصة. فوجب أن لا يكون العلم بالحقيقة المخصوصة حاصلا. انما قلنا : ان المعلوم ليس الا الوجود والسلوب والاضافيات. وذلك لأنا اذا استدللنا بوجود الممكنات على وجود واجب الوجود ، علمنا : أنه موجود. وما وراء ذلك فهو من باب الصفات. مثل : أن نقول : انه واجب الوجود. ومعناه : أنه الموجود الّذي لا يقبل العدم. ونقول : أنه قديم. ومعناه : انه كان موجودا من الأزل الى الآن. ونقول : انه أبدى. ومعناه : انه موجود من الآن لا الى آخر ونهاية. ونقول : انه ليس بجسم ، ولا بجوهر ، ولا فى مكان ، وليس له ضد ولا ند ، وكل ذلك سلوب. ونقول : انه قادر ، أى أنه يصح منه الفعل والترك ونقول انه عالم أى أنه يصح منه ايقاع الفعل على وجه الاحكام. ونقول : انه مريد ، أى أنه يصح منه ايقاع الفعل على سبيل التخصيص. وكل ذلك اضافات.

فثبت : أنه ليس المعلـــوم للخلق منه ، الا الوجـــود والسلوب والاضافات. وانما قلنا : ان العلم بهذه الأمـور لا يقتضي العلم بالحقيقة المخصوصــــــة. لأنا اذا رجعنا الى أنفسنا لم نجد عقلنا جازما ، بأنه متى كـانت الصـفات هى هـــذه. وجب أن تكـــون الـــذات هى الحقيقة المخصوصة الفلانية على التعـــيين ، بل نجد عقلنا جازما بأنه لا بد وأن تكـون تلك الحقيقة فى نفسـها حقيقة مخصوصة متمـيزة عن ســائر الحقــائق [واما [1] أن يعــرف العقل تعين تلك الحقيقة. فهذا غير حاصـل. وهـذا كما أنا لما شـاهدنا الأثر المخصـــــــوص عن المغنـــــاطيس. قلنا : ان له حقيقة مخصوصة ممـيزة عن سـائر الحقـائق. فأما أن نعلم تلك الحقيقة بعينها ، فهذا غـير حاصـل. فكـذا هاهنا : لما علمنا اختصاص ذاته بهذه الصفات على أصل الوجوب واللزوم ، علمنا أن له حقيقة متمـيزة عن سـائر الحقـائق ، فأما أن نعلم من هــذه الصــفات تلك الحقيقة المخصوصة بعينها ، فهـذا غــير حاصـل. والعلم به ضـرورى. فعلمنا : ان العلم بحقيقته المخصوصة : غير حاصل] [2].

الحجة الثانية : من البين : أن التصديق فرع التصـور ، فما لا نتصور حقيقته لا يمكننا أن نعلم أنها حاصلة أم غــير حاصــلة. ونحن لا يمكننا أن نتصــور حقيقته الا اذا أدركناها من أنفسنا ادراكا ضروريا ، كـالعلم بـالألم واللـذة والفـرح والغم والغضب ، وأدركناها باحــــدى الحـــواس الخمس ، كالعلم بالألوان. فانه حصل من الابصار ، والعلم بالأصوات فانه حصل بالسماع. وكذا القـول فى بقية المحسوسـات. وأما الماهية الـتى ما أدركناها بواحد من هـذين الطـريقين فاننا نعلم أنها غير متصورة [3].

(1) ما بين القوسين : ساقط من ب
(2) تعذر علينا أن نتصور : ب ـ فعلمنا أنها غير متصورة : ا

اذا عرفت هذا ، فنقول : حقيقة الله وكنه ماهيته غـير مدركة بأحد هذين الطريقين. فوجب أن لا تكون متصـورة عند العقول.

الحجة الثالثة : ان كل ما نعلمه منه سبحانه وتعـالى ، فان مجرد تصـوره غـير ما تـبين من وقـوع الشـركة فيـه. ولـذلك فانا بعد معرفة هـذه الصـفات ، نفتقر الى اقامة الـدلائل على أنه سـبحانه وتعـالى واحد ، وأما ذاته المخصوصة فانها من حيث انها هى مانعة من الشـركة. واذا كـان كـذلك ، وجب القطع بأنه من حيث انه هو غـير معلوم للبشر. وهذا قياس جلى من الشكل الثانى.

* * *

واحتج القـائلون بـأن تلك الحقيقة معلومة بوجهين :

الحجة الأولى : ان التصديق مسبوق بالتصور ، ولو لم تكن تلك الحقيقة معلومة ، لامتنع الحكم عليها بأنها غـير معلومة.

الحجة الثانية : انا نحكم على تلك الـذات المخصوصة بأنها موصوفة بالوجود والقدم والدوام والوجوب والوحـدة وصفات الجلال والاكـرام. ولو لا أن تلك الحقيقة من حيث هى هى معلومة ، والا لما أمكن الحكم عليها بهـذه الصفات.

والجـواب : تنتقض هاتـان الحجتـان بخـواص الاغذية والأدوية فانها من حيث هى هى مجهولة ، مع العلم بكونها مستلزمة للآثار المخصوصة. وكذا هاهنا.

واعلم : أن هذا البحث ينتج [1] اشكالات عظيمة ، لا يليق ذكرها بهذه المواضع.

---

(1) يفتح أبواب : ب

الفصل الثانى

فى

بيان أن كنه حقيقة الله تعالى ، وان لم يكن الآن معلوما. فهل يصح أن يصير معلوما للبشر؟

اعلم : أنا اذا رأينا الاحتراق حاصلا فى الجسم ، علمنا : أنه لا بد لــذلك الاحــتراق من محــرق. وذلك المحــرق معلـوم ، لكن علمنا (يكـون) بـالتبع والعـرض. فانا لا نعلم فى هذا الوقت أن ذلك المحرق ما هو؟ بل أنه شـيء ما ، معين فى نفسه ، مجهول التعين عند العقـل. ومن لوازمه : حصول هذا الاحتراق. وأيضا : اذا وجـدنا فى أنفسـنا ألما ولذة وغما وفرحا. فهـذه الماهيـات معلومة علما لا بـالتبع والعــرض ، بل بالــذات والحقيقــة. وهــذه المرتبة أقــوى وأجلى من المرتبة الأولى. وأيضا : اذا أدركنا بــــالعين لونا وضــوءا ، ثم غمضــنا العين ، فانا نــدرك تفرقة بديهية بين الحالتين ، مع أن العلم بذلك اللون المخصوص حاصل فى الحالتين. وتلك التفرقة هى المسماة بالرؤية.

اذا عــرفت هــذا فنقــول : انا اذا اســتدللنا بوجــود الممكنات على وجود الصانع ، فقد حصل النــوع الأول من العلم والمعرفة. أما النـوع الثـانى والثـالث فهل هو ممكن الحصول؟ قال بعضهم : هذا غـير ممكن. لأنه غـير متنـاه ، والعقل متناه ، وادراك غير المتناهى بالمتناهى محال.

ومن المحققين من توقف فى جوازه وامتناعه. وقـال : لا سـبيل للعقل الى معرفة هـذه المضـايق ، بل السـمع لما دل على أن المؤمنين يـرون الله تعـالى يـوم القيامة ، دل ذلك على كون هاتين المرتبـتين ممكنـتين. ولا شك أنه لا حال للبشر أشرف من هاتين الحـالتين. فنسـأل الله أن يجعلنا بفضله أهلا لها. والله الموفق والمعين.

المسألة الحادية والعشرون

فى

بيان أن صانع العالم سبحانه وتعالى واحد

ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : لو كان فى الوجـود شـيئان ، كل واحد منهما واجب الوجـود لذاته ، لكانا مشـتركين فى الوجـوب بالذات ، ومتباينين بالتعين. فيلزم وقوع الـتركيب فى ذات كل واحد منهما. وكل مركب فهو ممكن لذاتـه. فيلـزم أن يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته. وهو محال. وتمام البحث فيه قد تقدم فى مسألة حدوث الأجسام.

الحجة الثانية : الاله هو الّـــذي يكـــون قـــادرا على المقــدورات. ولو فرضــنا إلهين ، أراد أحــدهما حركة زيد والآخر سـكونه. فاما أن يحصل المـرادان. وهو محـال ، أو لا يحصل مراد واحد منهمـا. وذلك أيضا محـال. لأن المـانع لكل واحد منهما عن حصـول مـراده ليس هو مجـرد كـون الآخر قــادرا ، بل حصــول مقــدور الآخــر. فــاذن لا يمتنع حصــول مــراد هــذا ، الا اذا حصل مقــدور ذاك. ولا يمتنع حصـول مـراد ذاك ، الا اذا حصل مقـدور هـذا. فلو حصل مـــراد كل واحد منهما لحصل مقـــدور كل واحد منهمـــا. وحينئذ يرجع هذا القسم الثانى الى القسم الأول. وقد بينا أنه محال. أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر.

وهذا أيضا محال لوجهين :

الأول : ان الّـذي حصل مـراده. فهو قـادر. والّـذي لم يحصل مراده. فهو عاجز. والعاجز لا يصلح للالهية.

والثـانى : لما كـانت لقـدرة كل واحد منهما صـلاحية التأثير فى ايجـاد ذلك المقـدور. فنقـول : انه يسـتحيل أن يقـال : ان احـدى هـاتين الصـلاحيتين أقـوى من الأخـرى. وذلك لأن المقـدور شـيء واحد ، لا يقبل القسـمة أصـلا. واذا كان كـذلك ، فهو اما أن يكـون موجـودا ، أو معـدوما. فأما القسم الثـــالث. وهو أن يقـــال : انه يصـــير بعضه موجـودا وبعضه معـدوما. فـذلك محـال. واذا كـان الأمر كذلك ، لم يكن ايجاد مثل هذا المقدور قابلا للتفاوت. واذا لم يقبل التفاوت ، امتنع كـون احـدى القـدرتين أقـوى من الأخرى.

اذا ثبت هذا ، فنقـول : لما حصل التسـاوى فى قـدرة هذين القـادرين ، فلو حصل مقـدور أحـدهما دون الثـانى ، لكـان هـذا ترجيحا لأحد المتسـاويين على الآخر ، من غـير مرجح البتة. وذلك محال. فكان هذا القسم محـالا. فثبت : أن القــول بوجــود إلهين : يفضى الى أحد هــذه الأقســام الثلاثــة. ولما ثبت أن كل واحد منهما محــال باطل ، كــان القول بوجود إلهين محالا باطلا.

فـان قيل : هـذه الأقسـام الثلاثة متفرعة على وقــوع المخالفة بين الالهين. فنقول : لم لا يجـوز وجـود الالهين ، بحيث يمتنع وقوع المخالفة بينهما ، فعليكم أن تـدلوا على صـحة هـذه المخالفـة. ولا يقـال : الّـذي يـدل على صـحة وقوع المخالفة بينهما : هو أنا لو قـدرنا أحد هـذين الالهين منفردا بـالوجود ، لصح منه أن يريد حركة زيـد. ولو قـدرنا الاله الثـانى منفــردا بــالوجود ، لصح منه أن يريد سـكون زيـــد. واذا ثبت هـــذا حـــال الانفـــراد ، وجب أيضا حـــال الاجتمـاع. لأن ما لكل واحد من الـذات والصـفات. قـديم. والقـديم لا يجـوز عليه التغـير والتبـدل. وهـذا يقتضي أن يكــون كل واحد منهما حــال الاجتمــاع ، كما كــان حــال الانفراد. وهذا يوجب القطع بجواز المخالفة لأنا نقول :

أليس أنه انفرد أحد الالهين ، لصح منه ايجاد الحركــة. ولو انفرد الثانى لصح منه ايجاد الســكون. ثم انهما لما اجتمعا تعــذر على كل واحد منهما ايجــاد ما لم يكن متعــذرا عليه وقت الانفراد؟ واذا كان الحال كـذلك فى القــدرتين ، فلم لا يجوز مثله فى الارادتين؟

سلمنا : أن ما ذكرتم يدل على جــواز المخالفة بينهما ، لكن معنا ما يــدل على أن مع القـــول بوجـــود الالهين ، يمتنع وقوع المخالفة بينهما. وهو من وجهين :

أحــدهما : هو انا لو فرضــنا إلهين ، لــوجب كــون كل واحد منها حكيمــا. والحكيم هو الّــذي لا يفعل الا الأفضل والأولى. ولا شك أن الأفضل والأولى فى كل شيء واحــد. واذا كــان كــذلك ، كــان كل واحد منهما لكونه حكيما ، لا يريد الا ذلك الوجه الواحــد. واذا كــان الأمر كــذلك ، امتنع وقوع المخالفة بينهما.

الوجه الثانى : هو أن كل واحد منهما ، لما كــان إلها ، وجب أن يكـــون كل واحد منهما عالما بكل المعلومـــات. وكان كل واحد منهما عالما بأن أى المعلومات يقــع؟ وأيها لا يقــع؟ وإرادة ما علم أنه لا يقع يكــون محــالا. واذا كــان الشـــيء الّـــذي هو معلـــوم الوقـــوع ، ليس الا الواحد ، ويســتحيل أن يريد الا ما كــان معلــوم الوقــوع ، وجب أن يكــون كل واحد منهما مريــدا لوقــوع شــيء واحد بعينــه. وعلى هذا التقدير فانه يمتنع وقوع المخالفة بينهما.

ســــــلمنا : أنه يصح وقــــــوع المخالفة بينهما ، لكن المحالات التى الزمتمونا انما تلزم من وقوع المخالفة ، لا من صحة المخالفة. فلما لم تثبتــوا أن هــذه المخالفة لا بد وأن تحصل وتـــدخل فى الوجـــود ، لا يمكنكم أن تلزمـــوا علينا تلك المحالات. فأنتم وأن

أقمتم الــدلائل على صــحة المخالفة ، الا أنكم تحتــاجون بعـدها الى اقامة الدلالة على وقـوع تلك المخالفـة. حـتى يتم دليلكم.

والجواب : الدليل على صـحة المخالفة بينهما : أنه لو انفرد هذا صحت منه إرادة الحركة ، ولو انفرد ذلك صحت منه إرادة السـكون. وعند اجتماعهما ، وجب القـول ببقـاء هاتين الصحتين. ويدل عليه وجهان :

الأول : ان كل واحد من هـــاتين الصـــحتين أزلى. والأزلى يمتنع زواله.

والثـانى : ان زوال احـدى الصـحتين بـالأخرى ، انما يصح لو حصل بينهما نوع منافاة. والا لم يلزم من حصــول أحدهما زوال الثانى. واذا حصـلت المنافـاة من الجـانبين ، لم يكن تأثير حصـول أحـدهما فى عـدم الآخر [1] أولى من العكس. فلا بد وأن تزول كل واحـدة من هـاتين الصـحتين بالأخرى. الا أن هذا محال. لأن المؤثر فى عدم كل واحدة من هاتين الصحتين وجود الأخـرى. والعلة واجبة الحصـول عند حصول المعلول. فلو عدمت الصـحتان معا ، لـزم من عدمهما معا ، لزومهما [2] معا. وهذا محــال. فعلمنا : أنه لا تزول هذه الصحة ، ولا تلك الصـحة عند اجتماعهمـا. فثبت : أن صحة المخالفة حاصلة عند الاجتماع.

وأما قوله : «ان هـــذا ينتقض بالقـــدرتين ، فانه يصح على كل واحدة منهما ايجاد أحد الضدين عند الانفراد ، ولا يصح منهما ايجادهما عند الاجتمـاع» قلنا : هـذا عين دليلنا على كون الله تعالى واحدا. لأنا

---

(1) حصول احداهما فى الأخرى : ب
(2) حصولهما : ب

نقول : هذه الصحة كـانت ثابتة لكل واحـدة من القـدرتين عند الانفـراد. فـاذا بقيتا عند الاجتمـاع ، يلـزم منه صـحة الجمع بين الضدين. وهو محال وان زالتا أو زالت احداهما. فهو محال للوجوه التى ذكرناها. فعلم : أن القـول بوجـود الالهين يفضى الى هذا المحال. فكان القول به محالا.

قوله : «لو حصل فى الوجود إلهـان ، لكـان كل واحد منهما حكيما. وذلك يـوجب توافقهمـا» قلنا : الفعل اما أن يتوقف على الداعى أو لا يتوقف. فـان توقف لـزم الجـبر. واذا لــزم الجــبر لم تكن فاعلية الله تعــالى موقوفة على رعاية المصالح ، فلم يلزم من خلو الفعل عن المصـلحة ، أن لا يكون مـراد الوقـوع لله تعـالى. فلم يلـزم من كـون المصـلحة واحـدة ، عـدم المخالفـة. وان لم يتوقف الفعل على الداعى ، لم يلزم من استواء الضـدين فى المصـلحة والمفسدة ، عدم الـترجيح فى القصد والإرادة. فثبت : أن هذا السؤال لا يمنع من صحة المخالفة.

قوله : «الشيء الّذي هو معلوم الوقـوع واحـد. وذلك يمنع من الاختلاف فى الإرادة» قلنا : إرادة الوقـــــــــوع متقدمة على الوقـــوع ، الّـــذي هو متقـــدم على العلم بـــالوقوع. فيمتنع أن يكـــون العلم بـــالوقوع ســـببا لارادة الوقوع ، والا لزم الدور.

قوله : «هـذه الأقســام الثلاثة انما تتولد من حصــول المخالفة لا من صحة المخالفة».

قلنا : هاهنا مقدمة يقينية. وهى أن كل ما كـان ممكنا ، لا يلـزم من فـرض وقوعه محـال ، فلو كـانت المخالفة ممكنة ، لم يلـزم من فـرض وقوعها محـال. لكنه قد لـزم المحـال من فـرض وقوعهـا. وعند هـذا نقـول : لو فرضـنا إلهين ، لكانت المخالفة بينهما. اما أن تكـون ممكنة ، واما أن لا تكـون ممكنـة. والقسـمان بـاطلان ، فبطل القـول بوجود الالهين.

الحجة الثالثة على امتنـــاع وجـــود الالهين : هى أنا لو فرضـــنا إلهين ، لكـــان كل واحد منهما قـــادرا على جميع الممكنات ، لأن صفة القادرية لما كانت فى حق كل واحد منهما من لـوازم الـذات ، وكـانت نسـبة تلك القادرية الى جميع الممكنـات على السـوية ، وجب كونه تعـالى قـادرا على جميع الممكنات. واذا ثبت هذا ، لـزم أن كل ما كـان مقدورا لأحـدهما فهو بعينه مقـدور للآخر من جهة واحـدة. وهى جهة الايجاد والاختراع. الا أن ذلك محال ، لأن كل ما كان مقـدورا لقـادر ، صح منه ايجـاده. واذا قصد كل واحد منهما الى ايجاده. فاما أن يقع ذلك المقـدور بهما معا ، أو لا يقع بواحد منهما ، أو يقع بأحدهما دون الثانى. والأقسام الثلاثة باطلة.

أما القسم الأول ـــ وهو وقوعه بهما جميعا ـــ فهـــذا محـــال. لأن اســـناد الأثر الى المـــؤثر ، انما كـــان لامكانه وجـــوازه. والأثر اذا أخذ مع المـــؤثر التـــام ، كـــان واجب الوجــــود. وكونه واجب الوجــــود يمنعه من اســــناده الى القدرة الثانيـة. فكـون الفعل مع القـدرة الثانية ، يمنع من الاسناد الى القـدرة الاولى. فيلـزم أن يكـون حـال وقوعه بكل واحدة من القدرتين أن يكون واجب الانقطاع عن كل واحد منهما. وهو جمع بين النقيضين. وهو محال.

وأما القسم الثانى ـ وهو أن لا يقع بواحد منهما ــ فهو أيضا محال. لأن المـانع من وقوعه بهـذه القـدرة ، وقوعه بتلك القـــدرة. والمـــانع من وقوعه بتلك القـــدرة : وقوعه بهذه القدرة. فلا يمتنع هذا الا اذا وجد ذلك ، ولا يمتنع ذلك الا اذا وجد هذا. فلو امتنعا معا ، لوجدا معـا. وذلك محـال. فيلزم اجتماع النفى والاثبات. وهو محال.

وأما القسم الثالث ـ وهو أن يقع بأحدهما دون الآخر ـ فهذا أيضا محال لوجهين :

الأول : ان كل واحد منهما فرضـناه قـادرا على جميع الممكنات ، فلا يكون أحـدهما أقـدر من الثـانى. واذا كـان كذلك ، امتنع رجحان أحدهما على الآخر.

الثـانى : ان وقـوع التفـاوت فى القـدرة على ايجـاد المقدور الواحد محال ، لما بينا أن التفـاوت فى الاقتـدار ، يسـتدعى امكـان وقـوع التفـاوت فى المقـدور. والشـيء الّذي يكون واحدا وحدة حقيقية يمتنع وقوع التفاوت فيه ، فامتنع وقوع التفاوت فى القدرة عليه. فثبت :

أن القول بوجود الالهين يفضى الى أحد هذه الأقسام الثلاثـة. وثبت : أن كل واحد منها محـال ، فكـان القـول بوجود الالهين محالا.

شـبهة للخصم : انا نجد فى العـالم شـرا وخـيرا. والفاعل الواحد لا يكـون خـيرا وشـريرا معا فلا بد من القول بالاثنين.

والجواب : ان الخير ان لم يقدر على دفع الشر ، فهو عاجز لا يصلح للالهية ، وان قدر ولم يفعل فهو أيضا شرير ، لأن الراضى بأفعال الشر شرير. فثبت : أن هذه الشبهة ساقطة والله أعلم.

المسألة الثانية والعشرون

فى

خلق الأفعال [1]

اعلم : أن للعقلاء فى الأفعـــــال الاختيارية الــــــتى للحيوانات قولين :

القول الأول : ان ذلك الحيـوان غـير مسـتقل بايجـاده وتكوينه.

وأصحاب هذا القول : فرق أربع :

الفرقة الأولى : الــذين يقولــون : ان الفعل موقــوف على الداعى. فـاذا حصـلت القـدرة وانضم إليها الـداعى ، صــار مجموعهما علة موجبة للفعــل. وهـذا قــول جمهــور الفلاسفة. واختيار «أبى الحسين البصرى» ــ من المعتزلة ـ وهو وان كان يدعى الغلو فى الاعـتزال ، حـتى ادعى أن العلم ـ بأن العبد يوجد ويستقل بالفعل ــ ضــرورى. الا أنه لما كان من مذهبه : أن الفعل موقوف على الداعى. واذا كان عند الاستواء ، يمتنع وقوعــه. وحــال المرجوحية أولى بالامتناع. واذا امتنع المرجوح وجب الــراجح. لأنه لا خــروج عن النقيضــين : كــان هــذا عين القــول بــالجبر. لأن الفعل واجب الوقوع عند حصــول المــرجح ، وممتنع الوقــوع عند عدم المرجح. فثبت : أن «أبا الحســين» كــان شـديد الغلو فى القول بالجبر ، وان كــان يــدعى فى ظــاهر الأمر : أنه عظيم الغلو فى الاعتزال.

الفرقة الثانية : الــذين يقولــون : المــؤثر فى وجــود الفعل هو مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد. ويشبه أن يكون هذا قول «الأستاذ

---

(1) انظر تقديمنا لكتــاب لبــاب الاشــارات والتنبيهــات. ولكتــاب القضــاء والقــدر للــرازى. وهو الجــزء التاسع من كتابه «المطــالب العالية من العلم الالهى» ـ طبعة مستقلة ـ

أبى اســحاق الأســفرائيني» فانه نقل عنه : أنه قــال : «قدرة العبد تؤثر بمعين».

الفرقة الثالثة : الــذين يقولــون : الصــلاة والزنا ، يشتركان فى كـون كل واحد منهما حركة ، وتمتـاز احـدى الحركتين عن الأخرى بكون احداهما صلاة ، والأخرى زنــا. فاذن الصلاة عبارة عن حركة موصوفة بوصف كونها صلاة ، والزنا عبـارة عن حركة موصـوفة بوصف كونها زنـا. اذا عـرفت هـذا فنقـول : أصل الحركة انما يوجد بقـدرة الله تعـــالى. أما وصف كونها صـــلاة ، وكونها زنا ، فانما يقع بقدرة العبد. وهذا قول «القاضى أبى بكر ابن الباقلانى».

الفرقة الرابعة : الـذين يقولـون لا تـأثير لقـدرة العبد فى الفعل وفى صـفة من صـفات الفعل ، بل الله تعـالى يخلق الفعل ويخلق قـدرة متعلقة بـذلك الفعـل. ولا تـأثير لتلك القدرة البتة فى ذلك الفعل. وهذا قول «أبى الحسن الأشعرى».

فهذا كله تفصيل مـذاهب القـائلين بـأن الحيـوان غـير مستقل بايجاد فعله.

* * *

والقـول الثـانى : قـول من قـال : الحيـوان مستقل بايجاد فعله. وهو قول جمهـور المعتزلة وهم طائفتان :

* * *

الطائفة الأولى : الذين يقولون : نحن نعلم بالضـرورة كوننا موجدين لأفعالنا. وهذا القـول اختيـار «أبى الحسـين البصرى».

قـال صـاحب الكتـاب : أنا شـديد التعجب منه [2]. انه كيف جمع بين هـذا القـول ، وبين قوله : «الفعل موقـوف على الداعى»؟ فـان هـذا غلو فى الجـبر. وكيف جمع معه الغلو فى القدر؟ وأما «محمود

(2) هو شديد التعجب لأنه لم يفهم قصده. فان غرضة بالداعى :

الخوارزمى» فانه لما أراد الجمع بين هذين القولين ، قـال : «الفعل مع الداعى يصـير أولى بـالوقوع ، ولا ينتهى الى حد الوجوب» وسنبين أن هذا القدر ضعيف [3].

الطائفة الثانية : الـــذين يقولـــون : ان علمنا بكوننا موجـدين لأفعالنا ، علم اسـتدلالى. وهـذا مـذهب جمهـور مشايخ المعتزلة.

فهذا تفصيل مذاهب الناس فى هذه المسألة.

* * *

ولنا : دلائل :

الحجة الأولى : ان العبد حـــال ما رجح الفعـــل. هل يصح منه ترجيح الـترك بـدلا عن الفعل ، أو لا يصـح؟ فـان كان حال كونه مصـدرا للفعل ، لا يصح منه الـترك. وحـال كونه مصدرا للترك ، لا يصح منه الفعل ، فحينئذ العبد غير مستقل لا بالفعل ولا بالترك. وذلك هو المطلوب. واما ان صح منه الـترك بـدلا عن الفعل ، فـترجيح أحد الطـرفين على الآخر ، اما أن يتوقف على مرجح أو لا يتوقـف. فـان توقف على مرجح ، فذلك المـرجح اما أن يكـون من العبد ، أو من الله تعالى ، أو لا من العبد ولا من الله. فان كـان من العبد عاد التقسيم الأول. ويلـزم التسلسـل. وان كـان من الله تعـالى. فنقـول : عند حصـول ذلك المـرجح ، قد صار الفعل راجحا على الترك. ونقول : ذلك الرجحـان اما أن يقال : انه انتهى الى حد الوجوب ، أو ما انتهى الى حد الوجوب. فان كان الأول هو الحق ، لزم الجبر ، لأنه على

ـ هو الحاجة التى يهواها الانسان ويريدها. أو يكـون ملجأ إليها كالهـارب من السبع اذا ظهر له طريقان. والجائع اذا خير بين رغيفين. فان الجوع أو الهرب يدعوه الى اختيار أحدهما.

(3) هذا فى حالة الاختيار. وأما فى حالة الاضطرار كالهارب من السـبع فانه ينتهى الى حد الوجوب.

تقدير حصول ذلك المـرجح ، صـار الفعل واجب الوقـوع ، وعلى تقدير أن لا يحصل ، كان الفعل ممتنع الوقـوع. وان كـــــان الثــــانى ، هو الحق ، وهو أنه ما انتهى الى حد الوجوب. فنقول : اذا كان الأمر كـذلك ، كـان عند حصـول ذلك المــرجح ، لا يمتنع حصــول ذلك الفعل تــارة وعــدم حصــوله أخــرى. وكل ما كـان ممكنا لا يلــزم من فــرض وقوعه محال.

فلنفرضه تارة واقعا ، وأخـرى غـير واقـع. فاختصـاص أحد الوقتين بالوقوع ، والثانى بعدم الوقوع. اما أن يتوقف على انضـمام قيد زائد إليه ، أو لا يتوقـف. فـان توقف لم يكن الّذي حصل أو لا ، تمام المـرجح ، لأنه كـان لا بد معه من هــذا القيــد. لكنا كنا فرضــنا ما حصل أو لا ، تمــام المرجح. هذا خلف.

وأيضا : فانه يعود التقسيم فى المجمـوع الحاصل من المـرجح الأول ، ومن هـذا القيـد. فـان لم يصر الرجحـان واجبا ، افتقر الى مــرجح آخر ، ولــزم التسلســل. وهو محال. وان وجب ، عاد ما ذكرناه من لزوم الجبر. وأما ان كــان اختصــاص أحد الوقــتين بــالوقوع ، لا يتوقف على انضــمام قيد زائد الى ما كــان حاصلا أولا ، مع أن نســبة ذلك المـرجح الّـذي كـان حاصلا أولا ، الى وقـتى الوقـوع واللاوقوع على السوية ، لزم رجحان أحد طـرفى الممكن المتسـاوى على الآخر من غـير مـرجح. وهو محـال. وأما القسم الثالث : وهو أن يحـدث ذلك المـرجح. لا من العبد ولا من الله تعـالى. فهـذا يقتضي حـدوث الحادثـات لا عن محــدث. وتجــويزه يبطل القــول بالاســتدلال بحــدوث الحوادث على وجود الله تعالى. وهذا باطل.

هذا كله اذا قلنا بـأن العبد حـال كونه مصـدرا للفعل ، يصح منه الــترك بــدلا عن الفعل ، الا أن هــذا الرجحــان يتوقف على مــــــــرجح. أما اذا قلنا : انه لا يتوقف على المرجح ، فحينئذ قد حصل الرجحان لا عن

مؤثر. وتجويزه يبطل القول بافتقار الجـائزات الى المـؤثر والمـرجح ، ويلـزم منه نفى الصـانع. وأيضا : فبتقـدير أن يكـون الأمر كـذلك ، وجب أن يكـون ذلك الرجحـان واقعا بالاتفاق ، بمعنى أنه يكون واقعا لا لأمر صدر عن الفاعـل. وهذا أيضا يقتضي الجبر ، لأنه اذا وقع ذلك الاتفاق ، حصل الفعل سواء أراد أو لم يرد. واذا لم يقع لم يحصل الفعل ، سـواء أراد أو لم يـرد. فيكـون الجـبر لازما أيضا على هـذا التقدير.

اذا عــرفت هــذا فنقــول : ثبت أن العبد حــال كونه مصــدرا للفعــل. ان صح منه الـترك. فاما أن يتوقف ذلك الـترجيح على المـرجح ، أو لا يتوقـف. وثبت أن القسـمين بـاطلان ، فثبت أن العبد حـال كونه مصـدرا للفعل ، يمتنع منه الترك. وحال كونه مصدرا للترك ، يمتنع منه الفعل.

فـان قيل : هـذا الّـذي ذكـرتم فى الشـاهد ، يلـزمكم مثله فى الغــائب. فــوجب أن يكــون البــارى تعــالى علة موجبة بالذات ، لا فاعلا بالاختيار.

قلنا : الفرق بين الشـاهد والغـائب : أن صـدور الفعل عن القادر موقوف على الإرادةـ وهذه الإرادة فى الشاهد محدثة ، فافتقرت الى محدث. فان كان ذلك المحـدث هو العبد ، لزم التسلسل. وهو محـال. فـوجب القـول بانتهـاء الارادات الى إرادة ضرورية ، يخلقها الله تعالى فى العبد [4] ابتداء. وعند هذا يصير الجبر لازمـا. أما إرادة الله تعـالى فهى قديمة عندنا ، فاستغنت تلك الإرادة لأجل قـدمها عن إرادة أخرى. فظهر الفرق بين الصورتين.

الحجة الثانية : لو كـان العبد موجـدا لأفعـال نفسه ، لكان عالما بتفاصيل أفعاله. وهو غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه ، فوجب أن لا يكون موجدا لها. بيــان الملازمة : انه لكونه قادرا يصح منه وقوع

---

(4) فى القلب : ب

ذلك الفعل بـــذلك المقـــدار ، ويصح وقوعه أزيد منه أو أنقص منه. فوقـوع ذلك المقـدار دون ما هو أزيد منه ، أو دون ما هو أنقص منه ، لا يكون الا لأجل القصد والاختيـار. والقصد والاختيار مشـروط بـالعلم ، لأن القصد الى ايجـاد العشرة فـوق الخمسة ، ودون العشـرين ، لا يتـأتى الا مع العلم بأنه عشرة ، وليس بخمسة ، وليس بعشرين.

فثبت : أن العبد لو كان موجـدا لأفعـال نفسه ، لكـان عالما بتفاصيل أفعال نفسه. وهذا هو معنى قوله سـبحانه وتعـالى : (**أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَـقَ؟ وَهُـوَ اللَّطِيـفُ الْخَبِـيرُ**) (الملك 14)

أحــدها : ان النــائم والمغمى عليه قد ينقلب من أحد جنبيه الى وانما قلنا : ان العبد غير عـالم بتفاصـيل أفعـال نفسه لوجوه :

الجنب الآخر ، مع أنه ليس له من كمية تلك الأفعـــال ولا كيفيتها خبر البتة.

والثـانى : ان أكـثر المتكلمين متوافقـون فى اثبـات الجوهر الفـرد ، ومـتى ثبت القـول بـالجوهر الفـرد ، كـان التفـاوت بين الحركـات فى البطء والسـرعة ، لأجل تخلل السكنات فيما بين الحركـات. وسـيأتى البرهـان على ذلك فى تقرير مسألة الجوهر الفرد.

واذا ثبت هذا فنقول : النملة اذا تحركت بحركة بطيئة ، فذاك لأنها تحركت فى بعض الأحياز وسكنت فى بعضها. ومعلـــوم أنه ليس عند النملة خـــبر من كمية عـــدد تلك الأحيـــاز ، وليس عنـــدها خـــبر من أنها ســـكنت هاهنا ، وتحـــركت هنـــاك ، والحـــال فى الآدمى الّـــذي هو أعقل الحيوانـات كـذلك ، فانه اذا مشى فلا شك أن مشـيه أبطأ من حركة الفلـــك. وذلك لأنه ســـكن فى بعض الأحيـــاز ، وتحرك في بعضـها. وهـذا الّـذي هو أعقل الخلق ، لو أراد أن يعرف أنه أين سكن؟ واين تحرك؟ لم يعـرف. فعلمنا : أن العبد غير عالم بتفاصيل أحوال فعله.

الثالث : ان مذهب «أبى على» و «أبى هاشــم» : أن الجســـم. اذا تحـــرك ، فهنـــاك ثلاثة أمـــور : الجسم ، والمتحركية ، والحركـــة. وهـــذه الحركة معـــنى تـــوجب المتحركية. وتأثير قــدرة العبد ليس فى نفس المتحركية ، بل فى هذا المعنى الّذي يـوجب تلك المتحركيـة. ومعلـوم أن أكثر العقلاء غافلون عن هذا الثالث. ولا يخطر ببالهم ، ولا يدور فى خيـالهم تصـور هـذا الثـالث. واذا ثبت كـونهم غــافلين عن ماهيته ، اســتحال منهم القصد الى ايجــاده وتكوينه. فان ما لا يكون متصورا عند الذهن ، امتنع القصد الى ايجـاده. وهـذا الوجه الثـانى والثـالث مختص بمشـايخ المعتزلــة. فأما «أبو الحســين» فانه متوقف فى الجــوهر الفرد ، وناف لهذا المعنى الثالث. فلا يلزمه ذلك.

الرابع : ان من حرك اصبعه. فلا شك أن ذلك الاصــبع مـركب من الأجـزاء. وقـامت بكل واحـدة منها حركة على حـــدة. فـــاذا لـــزم فيمن يوجد الشـــيء أن يكـــون عالما بتفاصـــيله من الكمية والكيفية ، وجب فى محـــرك هـــذا الاصبع أن يكـون عالما بـأن أجـزاء هـذا الاصـبع. كم هى؟ حتى يمكنه القصد الى ايجاد الحركة فى كل واحد من تلك الأجــزاء ، ويكــون عالما بعــدد الأحيــاز الواقعة من مبــدأ الحركة الى منتهاها ، حـــــتى يمكنه القصد الى ايجـــــاد الحركـات فى تلك الأحيـاز ، ولما لم يكن شــيء من هـذه الأحــوال معلوما ، علمنا : أن العبد غــير عــالم بتفاصــيل افعال نفسه.

واذا ثبت هذا فنقول : ظهر أنه لو كان موجدا لأفعــال نفسه ، لكان عالما بتفاصيل تلك الأفعـال ، وظهر أنه غـير عالم بتفاصيلها ، فوجب القطع بأن العبد غير موجد لها.

الحجة الثالثة **:** على أن العبد غير موجد لأفعال نفسه : هو ان ذاته ســبحانه وتعــالى مســتلزمة للقادريـــة. اما لنفس ذاته عند من يقـــول : انه تعـــالى قـــادر لذاته ، أو بواسطة كونها مستلزمة لمعنى ، وذلك المعنى

يستلزم القادرية ـ عند من يقول : انه تعالى قادر لمعنى ـ وعلى التقديرين فان نسبة ذاته الى جميع الممكنـات على السـوية. فيلـزم أن يكـون الله تعـالى قـادرا على جميع الممكنات ، وأن يكون تعالى قادرا على جميع المقـدورات ، وعلى مقدورات العباد.

اذا ثبت هـــذا فنقـــول : ذلك المقـــدور اما أن يقع بمجموع القدرتين ـ أعنى قدرة الله وقدرة العبد ـ واما أن لا يقع بواحـدة منهما ، واما أن يقع باحـدى القـدرتين دون الأخرى. وهذه الأقسـام الثلاثة باطلة ، بعين الـدليل الّـذي ذكرناه فى مسألة التوحيد ، فوجب أن لا يكون العبد قادرا على الايجاد والتكوين.

الحجة الرابعة : لو كانت قدرة العبد صـالحة للايجـاد ، فاذا أراد الله تعـالى تسـكين جسم ، وقـدرنا أن العبد أراد تحريكه. فاما أن يقع المرادان. وهو محـال. أو لا يقع واحد منهما. وهو أيضا محال ـ على ما بيناه فى مسـألة التوحيد ـ لأنه خـروج عن النقيضـين. أو يقع مـراد الله تعـالى دون مـراد العبد [5] وهو أيضا محـال. لأن وقــوع أحـدهما ليس أولى من وقــوع الآخر ، لأن الله تعـالى ، وان كـان قـادرا على ما لا نهاية له ، والعبد ليس كـــــذلك. الا أن ذلك لا يـوجب التفـاوت بين قـدرة الله تعـالى وقـدرة العبد ، فى هذه الصورة. لأن الحركة الواحدة والسـكون الواحد ماهية غير قابلة للقسمة والتفـاوت بوجه من الوجـوه. واذا كـان المقدور غير قابل للتفاوت ، لم تكن القدرة على مثل هذا المقدور قابلة للتفاوت ، فيمتنع أن تكـون قـدرة الله على ايجــاد هــذه الحركة أقــوى من قــدرة العبد على ايجــاد السـكون ، بل الله تعـالى قـادر على سـائر المقـدورات ، والعبد غــير قــادر عليهــا. لكن ذلك التفــاوت لا يــوجب التفاوت فى القدرة على تلك الحركة ، والقـدرة على هـذا السكون.

---

(5) أو يقع أحدهما دون الآخر : ب

واذا ثبت أن قــدرة الله تعــالى على ايجــاد هــذه الحركة المعينة لا يمكن أن تكون أقوى من قدرة العبد على ايجاد هذا السـكون ، اسـتحال أن يقـال : ان مقـدور الله تعـالى أولى بـــالوقوع من مقــــدور العبد ، وثبت أن التفـــاوت الحاصل بسبب أن قدرة الله تعـالى متعلقة بما لا نهاية له وقــــدرة العبد متعلقة بالمتنـــاهى ، لا يقـــــدح فى ذلك التساوى. فثبت : أن بتقدير أن تكـون قـدرة العبد صـالحة للايجـاد ، يلـزم أحد هـذه الأقسـام الثلاثـة. وثبت : أن كل واحد منها باطل ، فلزم القطع بأن قدرة العبد غير صالحة للايجاد.

الحجة الخامسة : ان الفعل الاختيـارى لا يقع منه ، الا ما تعلق به القصد والاختيــار. والكــافر لا يقصد ولا يختــار احــداث الجهل ، بل لا يقصد الا العلم والصــدق ، فكــان يجب أن لا يحصل له الا العلم والصـــدق. ولما قصد العلم وحصل له الجهل ، علمنا : أن وقوعه ليس بايقاعه بل بايقاع غيره.

فان قيل : انما حصل ذلك الجهل ، لأنه ظن أنه علم ، فلا جرم قصد ايقاعه.

قلنا : فهو انما اختــــار الجهل بســـبب أنه كـــان ذلك الجهل المتقـدم حاصلا لـه. فـان كـان القـول فيه كما فى الأول ، لزم أن يكون كل جهل مسبوقا بجهل آخر ، لا الى بداية وذلك محال. فاذن لا بد من انتهاء هذه الجهالات الى جهل أول ، غــير مســبوق بجهل آخــر. وذلك الجهل الأول يستحيل أن يكون بسبب أن الانسان اختاره. لأن الإنســان لا يختار ذلك البتة. فثبت : أن ذلك الجهل الأول انما حصل بايجاد الله تعالى وتخليقه ، وسائر الجهالات تفرعت عليه. فكــــان الكل مســــتندا بالحقيقة الى تخليق الله تعــــالى وتكوينه.

وأما المعتزلــــة. فكلامهم فى هـــذا البـــاب فى غاية الكثرة والبسط ،

الا أنه يرجع الكل الى حـــــــــــرف واحد ، وهو أنه لو لا الاســتقلال بالفعل ، لكــان الأمر والنهى والمــدح والــذم والثواب والعقاب : باطلا.

والجــواب : ان هــذا الســؤال لازم عليكم أيضا ، من ستة أوجه :

الأول ــ هو أن العلم بعـدم الايمـان ووجـود الايمـان ، متضـادان متنافيــان لــذاتيهما ، كما أن الحركة والســكون متنافيان متضادان لذاتيهما. وذلك لأن العلم بعـدم الايمـان لا يكــون علما ، الا مع عــدم الايمــان ، وعــدم الايمــان ووجوده متنافيان ، فوجب القول بأن العلم بعدم الايمــان. مناف ومضاد لوجـود الايمـان ، وكما أن الأمر بـالجمع بين الحركة والسـكون ، أمر بايجـاد ما يمتنع وجـوده ، فكـذلك الأمر بالايمان ، مع قيـام العلم بعـدم الايمـان أمر بـالجمع بين الضدين.

اذا عـرفت هـذا ، فنقـول : انه تعـالى كـان عالما من الأزل الى الأبد ، بــأن «أبا لهب» لا يــؤمن. ثم انه كـــان يأمره بالايمان ، فكان هذا أمرا بالجمع بين النقيضين. وهو محال. فـالقول بتكليف ما لا يطـاق لازم عليه فى مسـألة العلم ، كما أنه لازم علينا فى مسألة خلق الأفعال.

ولو أن جملة العقلاء اجتمعوا وأرادوا ، أن يوردوا على هذا الكلام حرفا ، لم يقدروا عليـه. الا أن يلـتزموا مـذهب «هشــام بن الحكم» وهو أنه تعــالى لا يعلم الأشــياء قبل وقوعها ، لا بــالوجود ولا بالعــدم. الا أن أكــثر (6) المعتزلة يكفرون من يقول بهذا القول. والله أعلم.

الوجه الثانى فى الالزام : انه تعالى قال : (**إِنَّ الَّذِينَ كَفَـرُوا ، سَــواءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْــذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْــذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ**) [البقرة 6] ، فأولئك الذين أخبر الله عنهم بهذا الخبر ، لو آمنوا لانقلب هذا الخبر كذبا ،

(6) أكثر : ب ـ والمعتزلة يكفرون بناء على تغير العلم المسـتلزم قيـام الحـوادث بالـذات. لكن اذا فسـرت قوله تعـالى (**فَلَيَعْلَمَنَّ اللـهُ**) على معنى أن الله يكلم الناس على قدر عقـولهم فـان المعتزلة لا يكفـرون على هذا التفسير.

والكـذب على الله تعـالى محـال. والمفضى الى المحـال محال. فكان صدور الايمان عنهم محالا ، مع أن الله تعالى كان يأمرهم بالايمان.

الوجه الثـالث : انه تعـالى كلف «أبا لهب» بالايمـان. ومن جملة الايمـان تصـديق الله تعـالى فى كل ما أخـبر عنـه. ومما أخـبر عنه : أن «أبا لهب» لا يـؤمن. فقد صـار «أبو لهب» مكلفا بـأن يـؤمن ، بأنه لا يـؤمن. وهـذا تكليف بالجمع بين النقيضين.

الوجه الرابع : هو ان توجه التكليف على العبد. اما أن يكون حال استواء الـداعى الى الفعل أو الـترك ، أو حـال رجحان أحد الداعيين على الآخر. أما الأول فهو تكليف بما لا يطـاق. لأن الاسـتواء والرجحـان متناقضـان ، فلو كلف حال الاستواء بالترجيح ، لكان قد وقع التكليف بالجمع بين النقيضين. وأما الثـانى فهو أيضا تكليف بما لا يطـاق ، لأنه ان كلف بالراجح ، فالراجح واجب الوقوع ـ على ما بيناه ـ وما كان واجب الوقوع لنفسه ، اسـتحال أن يكـون وقوعه بايقـاع موقع منفصل ، فكـان أمـره بايقاعه ، أمـرا له بما ليس فى وسـعه ، وان كلف بـالمرجوح فـالمرجوح ممتنع الوقوع ، فكان هـذا أمـرا بايقـاع ما يكـون ممتنع الوقـوع. والله أعلم.

فـان قيل : لم لا يجـوز أن يقـال : انه حـال اسـتواء الداعيين ، يكون مأمورا بـالترجيح لا فى هـذه الحالة الـتى هى حالة الاستواء ، بل فى الحالة الثانية منهمـا؟ قلنا : اذا توجه عليه هذا التكليف فى حـال الاسـتواء. فاما أن يـؤمر حال الاستواء بأن يحصل الترجيح فى هذه الحالة التى هى حال الاستواء ، فيكـون هـذا جمعا بين النقيضـين. واما أن يقـال : انه فى هـذه الحالة مـأمور بـأن يوقع الـترجيح فى الحالة الثانية من هـذه الحالـة. ونقـول : هـذا القسم أيضا ينقسم الى قسمين. وذلك لأنه اما أن يكـون المـراد منه : أنه حال الاستواء أعلمه أنه اذا

جـــاءت الحالة الثانية ، فهو فى تلك الحالة الثانية مـــأمور بايقاع الترجيح ، لكن على هـذا التقـدير لا تكليف عليه فى حــال الاســتواء ، بل أعلمه أنه فى الحالة الثانية سيصــير مكلفــا. واذا كــان كـذلك فنحن نقــول : عند مجىء الحالة الثانية ، اما أن يكـــون الحـــال حـــال الاســـتواء ، أو حـــال الترجيح. ويعود الاشكال المـذكور ، واما أن يكـون المـراد منه : أنه فى حالة الاستواء مـأمور فى هـذه الحالة ، بـأن يوقع الرجحان فى الحالة الثانية.

لكن على هـذا التقـدير يتوجه تكليف ما لا يطـاق. لأن ايقـاع الرجحـان فى الزمـان الثـانى ، مشـروط بحصـول الزمان الثانى. وحصـول الزمـان الثـانى فى الزمـان الأول محال ، فكان ايقاع الترجيح فى الزمان الثانى عند حصول الزمـان الأول ، موقوفا على شـرط محـال ، والموقـوف على المحال محال. فقول القائل : انه كلف حال الاستواء بأن يوقع الترجيح فى الزمـان الثـانى : يكـون تكليفا بما لا يطاق.

الوجه الخامس : أن نقـول : ان شـيئا من التصـورات غـــير مكتسب ، فشــيء من التصـــديقات البديهية غـــير مكتسب ، فشـيء من التصـديقات غـير مكتسـب. مع أنه ورد الأمر بتحصـــيل المعرفة ، فكـــان هـــذا تكليفا بما لا يطاق. وانما قلنا : ان شيئا من التصـورات غـير مكتسب ، لأن من طلب اكتســابه ، فاما أن يكـــون له شـــعور بتلك الماهية ، واما أن لا يكون فان كان له شـعور بتلك الماهية ، كان تصورها حاصلا له ، وطلب الحاصل محـال ، وان لم يكن له شـعور بتلك الماهية ، اسـتحال طلبها ، لأن الغافل عن الشيء ، يمتنع أن يكون طالبا له.

فان قلت : انه مشـعور به من وجه دون وجـه. قلت : الوجه الشـــعور به مغـــاير للوجه الغـــير مشـــعور به ، فالمشعور به أمتنع طلبه ، لكونه حاصلا ، وغـير المشـعور به ، امتنع طلبه ، لكونه مغفولا عنه.

وانما قلنا : انه لما كانت التصورات غـير مكتسـبة ، كـانت التصـديقات البديهية غـير مكتسـبة. وذلك أن التصـديقات البديهية هى التى يكون مجرد طرفى موضوعها ومحمولها ، كافيا فى جزم الذهن باثبات أحدهما للآخر أو سلبه عنه.

وعلى هذا التقدير : ان حضرت التصورات ، كـان ذلك التصـــديق واجب الحصـــول ، وان لم تحضر كـــان ذلك التصديق ممتنع الحصـول. واذا كـان هـذا التصـديق واجب الحصــول ، لــزم الــدوران ، نفيا واثباتا عند حضــور تلك التصـورات نفيا واثباتـا. وثبت : أن حضـور تلك التصـورات نفيا واثباتا ليس باختيار الانسان ، فلـزم أن يكـون حصـول هذه التصديقات نفيا واثباتا ، ليس باختيار الانسان. فثبت : أن هذه التصديقات البديهية ، ليس شيء منها مكتسبا.

وانما قلنا : انه لما كان الأمر كـذلك ، امتنع أن يكـون شــيء من التصــديقات مكتســبا. وذلك لأن التصــديقات المكتســبة لا تتسلسل ولا تـدور ، بل لا بد من انتهائها الى المكتسب الأول ، فيكون التصـور المكتسب الأول هو تلك البديهيات لا محالة ، فتلك البديهيات اما أن تكون تامة فى اسـتلزام المكتسب الأول ، واما أن لا تكـون. فـان كـانت البديهيات تامة ، لزم من حصولها حصـول المكتسب الأول ، ويلزم من عدمها امتناع حصول المكتسب الأول ، لأنه لا ســبب للمكتسب الأول الا تلك البــديهيات وحينئذ يكــون المكتسب الأول واجب الـــــدوران ، نفيا واثباتا ، مع ما لا يكون باختيـاره ، لا نفيا ولا اثباتـا. وحينئذ يخـرج المكتسب الأول عن أن يكون باختياره.

واذا عــرفت هــذا فنقــول : حــال المكتسب الثــانى بالنسـبة الى المكتسب الأول ــ كما ذكرنـاه ــ وعلى هـذا التقدير ، لا يكون شيء من العلوم مكتسبا.

وأما ان قلنا بأن تلك البديهيات غير تامة فى اسـتلزام المكتسب الأول ، فحينئذ لا بد مع تلك البـــــــديهيات من شـــيء من المكتســبات ، فحينئذ يكــون ذلك المكتسب مقدما على أول المكتسبات. وذلك محال. فثبت وما ذكرنا : أن جميع العلـوم ، اما بديهية ، واما أن تكـون من لـوازم البديهيات. وشـيء منها ليس بمكتسب ، فـاذن شـيء من المعلوم غير مكتسـب. ولا شك فى ورود الأمر بها ، لقوله تعالى : (**فَاعْلَمْ : أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا اللهُ**) [محمد 19] فثبت : أن تكليف ما لا يطاق لازم على الكل.

الوجه الســادس : انه ورد الأمر بتحصـيل معرفة الله تعالى. فنقول : اما أن يقال : انه توجه هذا الأمر على من يعـرف الله ، أو على من لا يعـرف الله تعـالى. فـان كـان الأول كـان هـذا أمـرا بتحصـيل الحاصـل. وانه محـال. وان كـان الثـانى كـان هـذا توجها لأمر الله تعـالى على من لم يكن عارفا بالله تعالى. والجاهل بالذات جاهل بالصــفات ، فاذن هذا الأمر متوجه على شخص لا يمكنه حال بقاء ذلك الأمر : ان يعـــرف الآمر والأمـــر. وذلك عين تكليف ما لا يطاق.

فثبت بهذه الوجوه السنة : أن تكليف ما لا يطاق لازم على الكــل. والاستقصــاء فى هــذا البــاب ، مــذكور فيما صنفناه فى أصول الفقه.

فان قيل : هب أن هذا الاشكال لازم على الكــل. فما الحيلة لنا ولهم فى دفعه؟

قلنا : الحيلة تــرك الحيلة ، والاعـــتراف بأنه يفعل ما يشـــــاء ويحكم ما يريد ، وأنه لا يســـــأل عما يفعل وهم يسألون.

وهـذا آخر المبـاحث المحصـلة فى هـذا البـاب. وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة والعشرون

فى

أنه لا يخرج شيء من العدم إلى

الوجود إلا بقدرة الله تعالى

اعلم : ان أكـــثر أربـــاب [1] الملل يخالفوننا فى هـــذه المسـألة ولو أطنبنا فى شـرح المـذاهب وابطالها ، لطـال الكتاب الا أنا هاهنا نكتفى بالاختصار.

فنقول : الّذي يدل على صحة قولنا وجوه :

الأول : ان علة صـــــحة المقدورية هى الامكـــــان ، والامكان حكم مشترك فيه بين كل الممكنات ، واذا كانت العلة مشتركة فيها ، كان الحكم كـذلك. فـاذن كل حكم [2] الممكنـــات مشـــتركة فى كونها بحيث يصح أن تكــــون مقدورة لله تعالى. والمقتضى لكونه قادرا على المقدور ، هو ذاتـــه. ونســـبة الـــذات الى الكل على الســـوية. فلما اقتضت الـذات كونه تعـالى قـادرا على البعض ، وجب أن تقتضى كونه قادرا على الكل. فثبت : أنه تعالى قادر على كل الممكنـات ، فلو فرضـنا شـيئا آخر يصـلح لأن يكـون مؤثرا فى الوجود ، فعند فـرض اجتمـاع هـذين المـؤثرين. اما أن يقع الأثر بهما ، أو لا يقع بواحد منهما ، أو يقع بأحـدهما دون الثـانى. والأقسـام الثلاثة باطلة ، لما مـرت الاشارة إليه في مسألة التوحيد ، ومسألة خلق الأفعـال [3] فوجب القطع بأنه لا شيء سوى قـدرة الله تعـالى يصـلح للتأثير والتكوين.

---

(1) أكثر : ب
(2) حكم : ا
(3) الأعمال : ا

الثانى : ان صفة الامكان صفة واحدة فى الممكنات ، وانها محوجة الى المـؤثر. فاما أن يقـال : الامكـان يحـوج الى مـؤثر معين ، أو يحـوج الى مـؤثر غـير معين. والثـانى محال. لأن ما لا يكون معينا فى نفسه ، لا يكون موجودا ، وما لا يكون موجودا استحال احتياج غيره إليه فى الوجود. فاذن الامكان يحوج الى شيء معين.

وذلك المعين اما أن يكون من الممكنـات ، واما أن لا يكون. لا جـائز أن يكـون من الممكنـات والا لكـان امكـان ذلك الشــيء ، يحوجه الى نفسه ، وحينئذ يكــون موجــدا لنفســه. وكل ما كـان موجـدا لنفسه ، كـان واجبا لذاته ، فيكـون الممكن لذاته واجبا لذاتـه. وهو محـال. ولما بطل أن يكــون ذلك الشــيء من الممكنـات ، ثبت : أنه واجب لذاتــه. فثبت : أن الامكــان يحــوج جميع الممكنــات الى الموجود الـواجب لذاته ، فيكـون الـواجب لذاته هو المبـدأ لوجود جميع الممكنات. وهو المطلوب.

فان قيل : لم لا يجـوز ان يكـون الامكـان علة للحاجة الى المــؤثر ، من حيث انه مــؤثر. والمــؤثر من حيث هو مؤثر ، له ماهية واحدة ، بالنوع. وهى لا تمنع دخول أشـياء كثيرة تحتها بالعدد.

والجــواب : لما كــان المــؤثر من حيث انه مــؤثر ، مفهوما واحدا ، مشتركا فيه بين ذوات الماهيات المختلفة ، يلزم أن تكـون المؤثرية لاحقا من لواحق تلك الماهيـات المختلفة. وكل ما كان كذلك ، كـان مفتقـرا الى المـؤثر : ويعود التقسيم الأول فيه ، ولا ينقطع الافتقـار والاسـتناد ، الا عند الانتهـاء الى الـذات. ويجب أن تكـون تلك الـذات معينة ـ كما بيناه ـ وحينئذ يحصل المطلوب.

الحجة الثالثة ـ هى مبنية على أصول الحكماء ـــ : هى أن كل ما كـان ممكنا لذاته ، فهو قابل للوجـود والعـدم ، فلو كان شيء من

الممكنات مؤثرا فى وجود شيء آخر ، لـزم كـون الشـيء الواحد قـابلا وفـاعلا معـا. وهو محـال. فـاذن الممكن له خاصية القبول ، وليس له صلاحية التأثير ، كما أن الواجب لذاته ، له خاصية التأثير ، وليس له صلاحية القبول.

واعلم : أن المخالفين فى هذه المسألة فرق كثيرة :

الفرقة الأولى من المخـــالفين فى هـــذه المســـألة : الفلاسفة. الذين يقولون : المعلول الأول لذات الله تعـالى من غير واسطة شيء واحد ، وهو العقل الأول. وأما سائر الأشياء فهى معلولات معلولاته. ولهم فيه شبه :

الشبهة الأولى : ان مفهوم أنه تعـالى مصـدر (ا) غـير مفهوم أنه مصدر (ب) بـدليل: أنه يصح العلم بأحـدهما مع الجهل بالآخر. وهذان المفهومـان اما أن يكونا داخلين فى الماهية ، أو خـــارجين عنها ، أو يكـــون أحـــدهما داخلا فى الماهية ، والآخر خارجا عنها.

فـــان كانا داخلين فى الماهية ـــ وهو القسم الأول ـــ كانت الماهية مركبة. وهذا فى حق واجب الوجود محال.

وان كانا خـارجين عن الماهية ــ وهو القسم الثـانى ــ فلا شك انهما من لواحق هذه الماهية. وكل ما كان خارجا عن الماهية لاحقا لها غـــير مســـتقل بنفسه ، فانه يكـــون ممكنا بذاته واجبا بغــيره ، وحينئذ يعــود التقســيم من أن تكــون تلك الماهية مصــدرا لأحد هــذين اللازمين مغــايرة لكونها مصــدرا للازم الثـانى. وان كـان هـذان المفهومـان أيضا خارجين عن الماهية ، لزم اما التسلسل واما الانتهاء الى الكثرة فى الماهية ـ وهو القسم الأول ـ

وأما القسم الثــالث : وهو أن يكــون أحد القســمين داخلا فى الماهية والآخر خارجا[3] عنها فهـــــذا يقتضي أن تكون هـذه الماهية مركبـة. لأن كل ما له جـزء ، فأقله أنه مركب من جزءين. وذلك يقتضي أن يكون المعلول واحـدا ، لأن الجـزء متقـدم والمعلـول متـأخر ، والجـزء لا يكـون معلولا.

فثبت : أن القـول بصـدور الشـيئين عنه ، يفضى الى هذه الأقسام الباطلة ، فيكون باطلا.

الشـبهة الثانية : اذا صـدر عن الشـيء الواحد باعتبـار واحد ، الألف والباء ــ والألف لا شك أنه غـير البـاء ــ فمن حيث انه صـــدر عنه الألف لم يصـــدر عنه البـــاء ، لأنه من ذلك الحيث صـــدر عنه البـــاء ، والبـــاء ليس بـــالألف. ومن حيث انه صدر عنه الباء ، لم يصدر عنه الألف.

الشبهة الثالثة : العلة لا بد أن تكون ملائمة للمعلول ، والشـــيء الواحد بالاعتبـــار الواحد ، لو أوجب الشـــيئين المختلفين ، لزم أن يكون الشـيء الواحد بالاعتبـار الواحد ملائما لشـــيئين مختلفين. والملائم للشـــيئين المختلفين مختلف ، فيلزم أن يكون الشيء الواحد بالاعتبـار الواحد ، مخالفا لنفسه. وهو محال.

الشـــبهة الرابعة : لما شـــاهدنا أن تـــأثير النـــار هو التسخين ، وتأثير الماء هو التبريد ، استدللنا بهذين الأثرين [4] على أن طبيعة المــاء مخالفة لطبيعة النــار ، واذا كــان اختلاف الأثر ، دالا على اختلاف المـؤثر ، فبـأن يـدل على تعدد المؤثر أولى.

---

(3) لا خارجا : ا
(4) الأمرين : ا

والجواب عن الشبهة الأولى : ان الوحدة يصدق عليها أنها نصف الاثـنين ، وثلث الثلاثة ، وربع الأربعـة. فنقـول : مفهوم أنها نصف الاثنين ، مغاير لمفهوم أنها ثلث الثلاثة ، ويعود التقسيم الّذي ذكرتم فيها ، فيلزم وقوع الكـثرة فى الوحدة. وذلك محال. ولما كان هذا الكلام باطلا ، فكـذا ما ذكرتم.

والجواب عن الشبهة الثانية : ان نقيض أنه صـدر عنه الألف ، هو أنه ما صـــدر عنه الألف ، لا أنه صـــدر عنه ما ليس بألف. والفرق ظاهر بين قولك ما حصل بالألف وبين قولك حصل ما ليس بالألف. ولو صح ما ذكرتم لـزم أن لا يقبل الواحد الا الواحد ، لأنه قبل الألف وقبل الباء ـ والباء ليس بـــألف ـــ فحين قبل الألف لم يقبل البـــاء [5] وذلك محال. ولما كان هذا الكلام باطلا فى جانب القابل ، فكـذا فى جانب الفاعل.

والجواب عن الشـبهة الثالثة : ان الملائم غـير ملخص المعنى. فان أردتم به كـون العلة مماثلة للمعلـول ، فهـذا خطأ. لأن المعلـول لذاته محتـاج الى العلة ، والعلة لـذاتها مـؤثرة فى المعلـول ، فلو كـانت العلة والمعلـول مثلين ، لزم كون العلة معلولا والمعلول علة. وهو محال. وان كان المراد من الملائمة شيئا آخر ، فلا بد من بيانه.

والجواب عن الشـبهة الرابعة : ان الّـذي به عرفنا أن طبيعة الماء تخـالف طبيعة النـار ، ليس هو مجـرد اختلاف الأثرين ، بل لما رأينا الماء حاصلا بدون التسـخين ، والنـار حاصـلة بـدون التبريد ، علمنا بهـذا : اختلاف طبيعتيهمـا. فالحاصل : أن المعرف لاختلاف الطبيعتين هو تخلف الآثار ، لا اختلاف الآثار [6].

---

(5) فى الأصل : الألف

(6) تخلف الآثار لانها من اختلاف المؤثر : ا ـ وبعدها فى الأصل : النـوع الثانى من المخالفين الثنوية الذين ... الخ

والفرقة الثانية من المخــالفين فى هــذه المســألة : الثنوية الــذين ينســبون الخــير الى النــور ، والشر الى الظلمة. واعلم : أن النور كيفية قائمة بالجســم. ونحن قد دللنا على أن الجسم محدث ، فكان القول بحـدوث النـور الّذي هو كيفية قائمة بالجسم أولى.

وقـدماء المشـايخ أبطلـوا مـذهبهم : بـأن من قـال أخطـأت. فقائل هـذا القـول اما أن يكـون هو النـور ، أو الظلمة. فان كان هو النور ، فـان كـان صـدقا ، فـالنور قد فعل الشر ، وان كان كذبا ـ والكذب شر ـ فـالنور قد فعل الشر ، وان كـان قائل هـذا القـول هو الظلمة ، فـان كـان صدقا ـ والصدق خـير ــ فالظلمة فعلت الخـير ، وان كـان كــذبا ، فالظلمة ما فعلت الخطــأ. وتــرك الخطأ خــير ، فالظلمة فعلت الخير.

الفرقة الثالثة من المخــالفين فى هــذه المســألة : المنجمون الذين يقولون : المدبر فى هذا العالم الســفلى هو الأفلاك والكواكب. والّذي يدل على بطلان قـولهم : ان الأفلاك. اما أن تكـون بسـائط أو مركبة من أجـزاء [7] كل واحد منها بسـيط فى نفســه. وكل بسـيط فانه يحصل له جانبان بحيث يكون كل واحد منهما مساويا للآخر فى تمام الماهية. وكل ما كان كذلك ، فكل ما صح على أحد جانبيه صح على الآخر ـ بكل ما كان كذلك ــ فما كـان ممسـوس يمينه صح أن ينقلب ممسوس يساره ، وبالعكس. وكل ما كان كذلك ، فان الـتركيب والانحلال جـائزان عليـه. فـاذن التركيب والانحلال جـائزان على أجـرام الفلك والكـواكب. فيلزم من هذه النكتة : فساد أصـول الفلاسـفة ، اصـحاب المجسطى فى أجرام الفلك. ويلـزم القـول بافتقارها فى ذواتها وصفاتها وأشكالها الى تقدير فاعل مختار.

---

(7) أجرام : ب

واحتجـوا بأنا نشـاهد أن تغـيرات أحـوال هـذا العـالم مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب. ويدل عليه : حال الليل والنهار ، وحال الفصول الأربعة.

والجـواب : ثبت فى المنطق أنه لا يلـزم من حصـول شيء عند شـيء ، ومن عدمه عند عدمه ، كونه معللا به ، لاحتمال حصول هذا الدوران مع شطر العلة وشـرط العلة ، ومع صفة لازمة للعلة طردا وعكسا ، مع أنه يكون أجنبيا عن التأثير.

الفرقة الرابعة من المخــالفين فى هــذه المســألة : الطــبيعيون وهم يقولــون : ان حــوادث هــذا العــالم من المعادن والنبات والحيـوان ، معللة بـامتزاج هـذه العناصر بعضها مع بعض.

واعلم ــ ان القــول بــالمزاج باطــل. وذلك لأن هــذه العناصر اذا اختلطت وامــتزجت فاما أن يكــون تــأثير كل واحد منها فى الآخر ، وتـأثر كل واحد منها عن الآخر : يقع دفعة ، واما أن يوجد تأثير أحـدهما فى الآخر ، ثم بعد ذلك يعود ذلك المغلوب غالبا.

والأول باطل. لأن المؤثر فى انكســار كل واحد منهما : قـوة الآخـر. فالحـار والبـارد لو حصل انكسـارهما معا ــ وحال حصول المعلول لا بـدّ من حصـول العلة ــ يلـزم أن يكونا فى غاية القوة حال كونهما منكسرين ، وذلك محال.

والثـانى باطل أيضـا. لأن المغلـوب بعد صـيرورته مغلوبا ، يمتنع أن يعـود غالبا مع أنه حــال قوته ، كــان عــاجزا عن قهره.

لا يقــال : لم لا يجــوز أن يقــال : النارية صــفة قائمة بجسم النار ، وتلك الصـفة علة للحـرارة واليبوسة ، وكـذا المائية صفة قائمة بالماء ،

وتلك الصفة علة للبرودة والرطوبـة. فالكاسر لـبرد المـاء ورطوبته ، ليس هو حر النـــــار ويبســــها ، بل ناريتها ، والكاسر لحر النار ويبسها ، ليس هو برد المـاء ورطوبته ، بل مائيته؟

وعلى هذا التقـدير يـزول السـؤال لأنا نقـول : النارية والمائية انما يتنافيان بواسطة ما بين أثريهما من التنـافى. وحينئذ يعود الكلام الأول.

الفرقة الخامسة من المخـالفين فى هـذه المسـألة : المعتزلة. أما «النظام» فقال : انه تعـالى غـير قـادر على خلق القبيح. قال : لأن صدور هذه الأشياء عن الله تعـالى محال. وكل محال فهو غير مقدور. وانما قلنا : انه محـال. لأن صدور هذه الأشياء عن الله تعـالى ، يسـتلزم الجهل ، أو الحاجة وكل واحد منهما محـــال. ومســـتلزم المحـــال محال. فصدور هـذه الأشـياء عن الله تعـالى محـال. وانما قلنا : ان المحال غير مقدور ، لأن المحال ما يمتنع وقوعه ، والمقدور هو الّذي يمكن وقوعه. والجمع بينهما محال.

والجواب على مذهبنا : ان خلق شـيء من الأشـياء لا يــدل فى حق الله تعــالى على الجهل ، ولا على الحاجــة. فزال هذا السؤال.

وأما على مــذهب «المعتزلــة» فــالجواب عن هــذه الشبهة : ان معنى كون القبائح مقدورة لله تعالى : أنه لو صح تحقق الــداعى الى فعل هــذه القبــائح فى حق الله تعالى ، كانت قادريته صالحة لايجادها. فالحاصل : أن فعل هذه القبـائح وان كـان ممتنعا لامتنـاع الـداعى ، لكنه غـير ممتنع بالنظر الى صلاحية القدرة.

وأما «الكعبى» فانه يقول : انه تعالى غـير قـادر على مثل مقــدور العبد ، لأن فعل العبد اما طاعة أو معصــية. وهما محالان على الله تعالى فثبت : أنه تعـالى غـير قـادر على مثل فعل العبد.

والجــواب : ان طاعة العبد ومعصــيته. اما حركة واما سكون. والله تعالى قادر على جميع الحركات والسكنات.

وأما البصريون فقد سـلموا أنه تعـالى قـادر على مثل مقـدور العبد ، الا أنهم قـالوا : انه تعـالى غـير قـادر على نفس مقدور العبد.

واحتجوا عليه : بأن ما كان مقدورا للقــادر ، فلا بد أن يحصل عند ما يـــدعوه الـــداعى الى فعله ، وأن لا يحصل عند ما يصـرفه الصـارف عن فعلـه. فلو فرضـنا مقـدورا واحــدا بين قــادرين ، وحصل الــداعى الى الفعل فى حق أحدهما ، وحصل الصارف عن الفعل فى حق الثانى ، لزم أن يوجد ذلك الفعل وأن لا يوجــد. وهــذا محــال. فــالقول بوجود مقدور بين قادرين محال.

والجـــواب : [(8) ان من جـــوز وجـــود مقـــدور واحد لقادرين ، لم يسلم أنه يلـزم من تحقق الصـارف فى حق أحد القــادرين عن الفعل أن لا يوجد الفعل ، لاحتمــال أن يكون قصد غيره الى ايجاده سببا لوجوده.

وأيضا : الرجل اذا اعتمد على جسم آخر ، فحـــــدثت حركة فى ذلك الجسم الآخر ، فقد اتفقت المعتزلة على أن الحركة الحاصلة فى ذلك الجسم المباين ، انما حصلت بتأثير هذا الاعتماد وتأثير هذه المدافعـة. وأصـحابنا أنكـروا ذلك.

وهذه هى المسألة] (9) المشهورة بمسألة التولد.

وحجة أصحابنا : أنه لو صح القول بالتولد ، لزم وقـوع الأثر الواحد بمؤثرين مستقلين بالأثر. وهذا محال فــالقول بالتولد محال. بيان الملازمة : انه اذا التصق جـوهر فـرد ، بكف رجلين ، ثم ان أحدهما جذب الكف فى حــال ما دفع الآخر أيضا كفــه. فلو صح القــول بالتولد ، كــان الجــذب مولدا للحركة فى ذلك الجوهر ، كما أن الدفع

(8) ما بين القوسين : سقط ب

مولد للحركة فيه. فاما أن تتولد من كل واحد منهما حركة على حدة أو تتولد منهما معا حركة واحـدة. والأول باطل ، لأنه يقتضي حصـول الجسم الواحد ، فى الحـيز ، فى الآن الواحد ، مرتين. وهذا غير معقول

وأيضا : فعلى هـــذا التقـــدير ، تكـــون الحركتـــان ، متمـاثلتين ، فليس اسـتناد أحـدهما الى الجـذب ، والثانية الى الدفع أولى من العكس ، فيلـزم اسـتناد كل واحد من الحركتين الى الجذب والى الدفع ، فيعود الأمر الى وقــوع الأثر الواحد بمؤثرين مستقلين. ولما بطل هذا القسم ثبت : أنه حصل فى ذلك الجوهر الفرد حركة واحـدة ، حصـلت بعلة الجذب وبعلة الدفع ، ثم كل واحدة من هاتين العلتين مسـتقلة باقتضـاء هـذا الأثر ، مع القــول بالتولـد. فيلــزم حصول الأثر الواحد بمؤثرين مسـتقلين. وذلك محـال. لأن ذلك الأثر يسـتغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهمــا. وهو محال.

واســــتدلال المعتزلة على القــــول بالتولد : انما هو لحسن المــدح والــذم ، والثــواب ، والعقــاب. وقد تقــدم الجواب عنه فى مسألة خلق الأفعال.

المسألة الرابعة والعشرون

فى

بيان أنه تعالى مريد لجميع الكائنات

مـــــذهب المعتزلة : ان الإرادة توافق الأمر : فكل ما أمر الله به ، فقد أراده. وكل ما نهى عنه ، فقد كرهه.

ومـــــــــذهبنا : ان الإرادة توافق العلم. فكل ما علم وقوعه فهو مـراد الوقـوع ، وكل ما علم عدمه فهو مـراد العدم. فعلى هذا ايمان «أبى جهـل» مـأمور بـه. وهو غـير مراد ، وكفره منهى عنه. وهو مراد.

لنا وجهان :

الحجة الأولى : قد دللنا على أنه تعـالى خـالق أفعـال العباد. وكل من خلق شيئا لا على سبيل الاكراه والالجاء ، فهو مريد لـذلك الشـيء ، فـوجب القطع بأنه تعـالى مريد لجميع أفعال العباد.

الحجة الثانية : انه تعـالى علم من «أبى جهـل» أنه لا يــؤمن. وقد بينا أن العلم بعــدم الايمــان مضــاد لوجــود الايمان. وعند قيـام أحد الضـدين كـان الضد الثـانى ممتنع الوجود لذاته. فاذن ايمان «أبى جهل» ممتنع الحصـول مع ذلك العلم. وكل المعلومات معلوم لله تعالى. فالله تعالى لا بد وأن يكون عالما بامتناع وجود هذا الايمان. ومن كـان عالما بكـون الشـيء ممتنع الوجـود ، اسـتحال أن يكـون مريدا لوجوده وهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى يمتنع أن يكون مريدا لصدور الايمان عن الكافر.

وأما المعتزلـــة. فقد احتجـــوا على قـــولهم بوجوه :

الشبهة الأولى : انه تعـالى أمر الكـافر بالايمـان. وكل من أمر بشـيء فهو مريد لوجـود المـأمور به ، فيلـزم أن يكون الله تعالى أراد الايمان من الكافر.

الشبهة الثانية : إرادة الكفر والفسق سـفه ، والسـفه لا يليق بـالحكيم. وأيضا : ان من أراد منه الكفر والفسق ، ثم انه يعاقب عليهما ، كان ذلك غاية السفاهة.

الشـــبهة الثالثة : الطاعة عبــارة عن تحصــيل مــراد المطـاع. فلو أراد الله تعـالى الكفر من الكـافرين ، لكـان الكافر مطيعا لله تعالى بكفره. وذلك باطل بالاتفاق.

الشـــبهة الرابعة : الرضا بقضـــاء الله تعـــالى واجب بالاجماع ، فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى ، لوجب الرضا بالكفر ، لكن هذا باطل. لأن الرضا بالكفر كفر.

الشـــــبهة الخامسة : لو أراد الله تعـــــالى الكفر من الكـافر ، وخلق الكفر فى الكـافر ، لكـان تكليف الكـافر بالايمان تكليف بما لا يطاق. وهذا باطل بالعقل والسمع.

أما العقل : فلأن كل انسان يجد بالضـرورة من نفسه ، أنه ان أراد الطاعة ، يمكنه فعلها. فكيف يقال : انه غــير متمكن من الطاعة ، مع أنه يجد بالضـــرورة ثبــوت هــذه المكنة؟

أما السمع : فقوله تعالى : (**وَما ذا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُـوا بِاللهِ**)؟ ـ [النساء 39](**فَما لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ**) [المدثر 49] وكذا القـول فى جملة الآيـات الدالة على أن الانسان غير عاجز عن الاتيان بالطاعات.

الشـــــبهة السادسة : التمسك بقوله تعـــــالى : (**وَلا يَرْضى لِعِبـادِهِ الْكُفْـرَ**) [الزمر 7] وقوله تعـالى : (**وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمـاً لِلْعِبـادِ**) [غـافر 31] وبقوله : (**وَيَهْـدِي مَنْ يَشاءُ**) [1] [فاطر 8]

* * *

والجـــواب عن الشـــبهة الأولى : لا نســـلم أن الأمر بالشيء يستدعى إرادة المأمور به. فان الـنزاع ما وقع الا فيه.

وعن الشبهة الثانية [2] **:ـ** أنا سنقيم الدلالة القاطعة ــ ان شاء الله تعالى ــ على أن القـبيح لا يقبح الا بالشـرع ، وعلى هذا الأصل فانه لا يقبح من الله تعالى شيء.

وعن الشـــــــبهة الثالثة : ان الطاعة موافقة للأمر لا موافقة للارادة.

وعن الشـــبهة الرابعة : القضـــاء صـــفة اللـــه. ونحن راضون بقضاء الله تعالى. أى راضون بصـفة الله تعـالى ، وأما الكفر فليس هو نفس قضـــــاء الله تعـــــالى ، بل هو مقتضى قضاء الله تعالى ، ولم يدل الدليل على أنه واجب الرضى بكل شيء قضى الله تعالى به.

وعن الشـــبهة الخامسة : المعارضة بـــالوجوه الســـتة التى ذكرناها فى خلق الأفعال.

وعن الشـــبهة السادسة : ان الرضا والمحبة ، تـــرك الاعتراض. والكفر والمعاصى. وان كانا بـإرادة الله تعـالى لكنهما ليستا بمحبة الله تعالى ولا برضاه.

---

(1) فى الأصل : والله يهدى.
(2) وعن الثانى انا ... الخ : ص

المسألة الخامسة والعشرون

فى

أن الحسن والقبح يثبتان بالشرع

أهم المهمات في هذه المسـألة : تعـيين محل الـنزاع فنقول : لا نزاع فى أنا نعـرف بعقولنا كـون بعض الأشـياء ملائما لطباعنا ، وبعضـها منـافرا لطباعنـا. فـان اللـذة وما يؤدى إليها ملائم ، والألم وما يـؤدى إليه منـافر ، ولا حاجة فى معرفة هذه الملائمة وهذه المنافرة الى الشرع.

وأيضا : نعلم بعقولنا : أن صفة كمـال ، والجهل صـفة نقص ، وانما النزاع فى أن كون بعض الأفعال متعلق الذم فى الدنيا والعقاب فى الآخرة ، وكون البعض الآخر متعلق المدح فى الدنيا والثـواب فى الآخـرة. هل هو لأجل صـفة عائـــدة الى الفعل ، أو ليس الأمر كـــذلك ، بل هو محض حكم الشرع بذلك ، أو حكم أهل المعرفة به؟

قالت : المعتزلة : المؤثر فى هـذه الأحكـام : صـفات عائدة الى الأفعال.

ومذهبنا : أنه مجرد حكم الشرع.

واذ تنقح محل النزاع فنقـول : الّـذي يـدل على قولنا وجوه :

الحجة الأولى : ان أفعال العباد. اما اضـطرارية ، واما اتفاقية. وعلى التقديرين فالقول بالحسن والقبح العقليين باطل. بيان المقدمة الأولى : ان صدور الفعل عند حصول القدرة والداعى. اما أن يكون

واجبا ، أو لا. فـان كـان واجبا كـان فعل العبد اضـطراريا ، لأن حصــول القـــدرة والـــداعى ليس بالعبد ، والا لـــزم التسلسـل. واذا كـان كـذلك فعند حصـولهما يكـون الفعل واجبا ، وعند ما لا يكونــان حاصــلين كــان الفعل ممتنعا ، فكان الاضطرار لازما لا محالة.

وأما ان لم يكن حصــول الفعل عند حصــول القــدرة والداعى واجبا ، فاما أن يتوقف رجحان الفعل على الترك على مــرجح أو لا يتوقــف. فــان توقف كــان حصــول ذلك الفعل عند حصــول ذلك المــرجح واجبــا. وإلا عــاد الكلام الأول ولـزم التسلسـل. واذا كـان واجبا عـاد القـول بـأن حصـول الفعل عند حصـول القـدرة والـداعى اضـطرارى. وأما ان لم يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح ، كان رجحـان الفعل اتفاقيا ، بمعـنى أنه اتفق حصـول هـذا الرجحــان ، لا لمــؤثر أصلا ، فلا يكــون ذلك الرجحــان من العبد. فثبت : أن أفعال العباد اما اضطرارية واما اتفاقيــة. واذا كــان كــذلك وجب أن يكــون القــول بالحسن والقبح العقلى باطلا.

أما على قولنا فظاهر ، وأما على قـول المعتزلة فلأن كل واحدة من هاتين الحالتين ينافى الاختيار ، وعند فقدان الاختيار لا يبقى الحسن والقبح.

فــان قيل : فهــذا الكلام بتمامه قــائم فى الغــائب ، فينبغى أن لا يصـــدر من الله تعـــالى فعل حسن ولا فعل قبيح. قلنا : قد ذكرنا فى مسـألة خلق الأفعـال أن صـدور الفعل عن القادر ، موقوف على المـرجح ، وذلك المـرجح هو الإرادة. والإرادة فى حق العبد محدثة ، فــافتقرت الى الخالق والموجد ، فكان هذا المعـنى لازما فى حق العبد ، بخلاف البارى تعالى ، فان ارادته قديمة أزلية ، فاسـتغنت عن المؤثر. فلم يلزم الجبر فى حقه.

الحجة الثانية : لو كـــان الظلم قبيحا لوجه عائد إليه ، لـزم تعليل الحكم الوجـودى بالعلة العدميـة. وهـذا محـال فـذلك محـال. بيـان الملازمة : ان القـبيح نقيض اللاقـبيح واللاقـبيح محمـول على العـدم ، والمحمـول على العـدم عــدم ، فلا قــبيح عــدم. فــوجب أن يكــون القبح صــفة موجــودة. اذا ثبت هــذا فنقــول : الظلم ماهية مركبة من أمور : منها : كون ذلك الاضرار غير مستحق. ومعلــوم أن كونه غــير مســتحق قيد عــدمى ، فــاذا عللنا قبح الظلم بكونه ظلما ، وكونه ظلما ماهية مركبة من قيود : أحدها : قيد عدمى ، فحينئذ لم يكن مجمـوع القيـود المعتـبرة فى كونه ظلما : أمــرا وجوديــا. فيلــزم تعليل القبح الّــذي هو صفة موجودة ، بالعدم ، وهو محـال. وانما قلنا : ان تعليل ذلك الموجود بالعدم محـال ، وذلك لأن العـدم نفى محض وســلب صــرف ، وايجــاد الغــير يعتمد كونه موجــودا فى نفسه. واذا لم يكن له ثبوت وتحقق أصلا ، امتنع كونه علة لغيره.

الحجة الثالثة : لو كان قبح الكذب لكونه كذبا ، لوجب أن يقبح كل ما كـان كـذبا ، وكـان يلـزم أن يكـون الكـذب الّذي يكون [1] سببا لخلاص الأنبياء والرسل ـ عليهم‌السلام ـــ عند [2] اقــدام الظلمة عليهم بالقتل ، وأنــواع الايــذاء : قبيحا. ومعلوم : أنه ليس كـذلك. فـدل هـذا على أن كونه كذبا ليس علة للقبح.

فان قيل : الكذب فى جميع المواضع قبيح. والــواجب فى هــذه الصــور انما هو ذكر المعــاريض. كما قيل : «ان فى المعـاريض لمندوحة عن الكـذب» وأيضا : لم لا يجـوز أن يقال: ان كونه كذبا علة للقبح. الا أن الحكم تخلف عن العلة فى هذه الصورة ، لقيام مانع ومعارض.

---

(1) يكون كذبا سببا : ا
(2) عن : ا

والجــواب عن الســؤال الأول : انا نفــرض أن الكلام فيما اذا لم يكن التعــريض كافيا ، كما اذا قـال : هل رأيت فلانا فى هـذه السـاعة؟ وهل تعـرف مكانـه؟ فـان قلت : نعم. طالبك به وقتله لا محالة ، وان قلت : لا. فقد كذبت.

وأما السؤال الثانى : فجوابه : انه لو جاز تخلف القبح عن الكذب لمانع ، فلا كـذب الا ويجـوز أن يقـال له : لعله وجد مانع من الموانع يمنعه من قبحه. وعلى هـذا التقـدير لا يمكنك الحكم القطعى بقبح شيء من الأكـاذيب. أقصى ما فى البـاب : أن يكـون الحاصل هو الظن. وعند هـذا لا يمكنك الحكم بقبح الكذب فى حق الله تعالى.

الحجة الرابعة : لو أن ظالما قــــال لشــــخص : انى سأقتلك غدا. فههنا الحسن اما أن يقتله. وهو باطل قطعا. أو أن لا يقتله ، الا أنه اذا لم يقتله صار الخبر بأنه سـيقتله غدا : كذبا. فلو كان الكذب قبيحا ، لكان ترك القتل يلزمه القبيح ، وما يلزمه القبيح فهو قبيح ، فكان يجب أن يكـون تـرك القـبيح قبيحـا. ولما كـان ذلك بـاطلا ، علمنا : أنه لا يمكن الحكم بقبح الكذب مطلقا. وبالله التوفيق.

شبهة للخصم : انا نعلم ببداهة العقل أن الظلم قــبيح ، وأن الاحســان حســن. وهــذا العلم غــير مســتفاد من الشرع. فان من ينكر الشـرع ، حصل له هـذا العلم. فـدل ذلك على أن هذا مستفاد من العقل.

والجــواب : ان هــذا [3] الحسن والقبح عبارتــان عن رغبة الطبع ونفرتـه. ولا نـزاع فى أن هـذا معلـوم بالعقل وانما النزاع فى أن كون الفعل متعلق الـذم والعقـاب ، أو متعلق المدح والثواب. هل هو لأجل صـفة قائمة بالفعـل؟ وما ذكرتموه لا يدل على ذلك. وتمـام الكلام فيه ، مـذكور فى كتاب «المحصول فى علم الأصول» والله أعلم.

---

(3) ان هذان اللفظان الحسن : ب

المسألة السّادسة والعشرون

فى

أنه لا يجوز أن تكون أفعال الله

تعالى وأحكامه معللة بعلة البتة

اتفقت المعتزلة : على أن أفعال الله تعـالى وأحكامه معللة برعاية مصـالح العبـاد. وهو اختيـار أكـثر المتـأخرين من الفقهاء. وهذا عندنا باطل. ويدل عليه وجوه خمسة :

الحجة الأولى : ان كل من فعل فعلا ، لأجل تحصــيل مصــلحة ، أو لــدفع مفســدة ، فــان كــان تحصــيل تلك المصلحة أولى له من عدم تحصيلها ، كان ذلك الفاعل قد استفاد بذلك الفعل تحصيل تلك الأولوية. وكل من [1] كـان كـذلك ، كـان ناقصا بذاته ، مسـتكملا بغـيره. وهو فى حق الله تعـالى محـال. وان كـان تحصـيلها وعـدم تحصـيلها بالنسـبة إليه سـيان فمع الاسـتواء لا يحصل الرجحـان ، فامتنع الترجيح.

لا يقال : حصولها ولا حصـولها بالنسـبة إليه ، وان كانا على التســاوى ، الا أن حصـــولها أولى للعبد من عـــدم حصـــولها له ، فلأجل الأولوية العائـــدة الى العبد تـــرجح الوجـود على العـدم. لأنا نقـول : تحصـيل مصـلحة العبد وعدم تحصيلها له اما أن يكونا متساويين بالنسبة الى الله تعالى ، أو لا يستويان. وحينئذ يعود التقسيم المذكور.

الحجة الثانية : لو كـــانت موجدية الله تعـــالى معللة بعلة ، لكانت تلك العلـة. ان كـانت قديمة لـزم من قـدمها قدم الفعل. وهو محال. وان

---

(1) ما : ا

كـانت محدثة ، افتقر كونه تعـالى موجـدا لتلك العلة ، الى علة أخرى. فيلزم التسلسل. وهو محال. وهـذا هو المـراد من قول مشايخ الأصول «علة كل شيء صـنعه [2] ولا علة لصنعه».

الحجة الثالثة : ان جميع الأغراض ، يرجع حاصلها الى شـيئين : تحصـيل اللـذة والسـرور ، ودفع الألم والحـزن. والله تعالى قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتـداء من غير شيء من الوسائط. وكل من كان قادرا على تحصـيل المطلوب ابتداء بـدون الواسـطة ، ولم يصر تحصـيل ذلك المطلوب بتلك الوسائط أسهل عليه من تحصـيله ابتـداء : كـان التوسل الى تحصـيل ذلك المطلـوب بتلك الواسـطة عبثـا. وذلك على الله تعـالى محـال. فثبت : أنه لا يمكن تعليل أفعاله وأحكامه بشيء من العلل والأغراض.

الحجة الرابعة : انه لو وجب أن يكـــون خلقه وحكمه معللا بغرض ، لكان خلق الله تعالى العالم فى وقت معين دون ما قبله وما بعده ، معللا برعاية مصـلحة وغـرض. ثم ذلك الغـرض ــ وتلك المصـلحة ــ اما أن يقـال : انه كـان حاصلا قبل ذلك الوقت ، وأ ما كان حاصلا قبله. فـان كـان حاصلا قبله ، كـــان ما لأجله أوجد الله تعـــالى العـــالم فى ذلك الوقت ، حاصلا قبل أن أوجده. فيلـزم أن يقـال : انه كان موجدا له قبل أن كـان موجـدا. وذلك محـال. وأما ان قلنا بـأن ذلك الغـرض وتلك المصـلحة ما كـان حاصلا قبل ذلك الـــوقت ، وانما حـــدث فى ذلك الـــوقت. فنقـــول : حصـول ذلك الغـرض فى ذلك الـوقت ، اما أن يفتقر الى المحدث أولا يفتقر. فـان لم يفتقر فقد حـدث الشـيء ، لا عن موجد ومحدث. وهو محـال. وان افتقر الى المحـدث. فان افتقر تخصيص احداث ذلك الغرض بذلك الـوقت الى غرض آخر ، عاد التقسيم الأول فيه. ولزم التسلسل.

---

(2) صفته ولا علة لصفته : ب

وان لم يفتقر البتة الى رعاية غــرض آخر ، فحينئذ تكــون موجدية الله تعـالى وخالقيته ، غنية عن التعليل بـالأغراض والمصالح. وهذا هو المطلوب.

واعلم : أن هــذه الحجة الــتى ذكرناها فى اختصــاص حدوث العالم بذلك الـوقت المعين ، عائـدة فى اختصـاص كل واحد من الحوادث لوقته المعين.

الحجة الخامسة : قد بينا فى مســألة خلق الأفعــال : أنه لا موجد الا الله تعـالى ، واذا كـان كـذلك ، كـان الخـير والشر والكفر والايمــان حاصلا بايجـاده وتخليقه وتكوينــه. واذا كـــان الأمر كـــذلك ، امتنع توقف كونه تعـــالى خالقا وموجدا على رعاية المصالح والأغراض.

واحتج الخصم على مذهبه : بأنه تعـــالى عـــالم بقبح القبـائح ، وعـالم بكونه غنيا عنــه. وكل من كـان كـذلك ، امتنع أن يكون فاعلا للقبيح.

أما المقدمة الأولى ـــ وهى قولنا : انه عـــالم بقبح القبائح ، وعالم بكونه غنيا عنه ـ فهذه المقدمة مبنية على ثلاث مقدمات :

احداها : أن القبائح انما تقبح لوجوه عائدة إليها.

وثانيها : انه تعالى منزه عن جميع الحاجات.

وثالثها : انه تعالى عـالم بجميع المعلومـات واذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث ، ظهر أنه تعالى غـنى عن فعل كل القبائح ، وأنه تعالى عالم بكونه غنيا عنها.

وأما المقدمة الثانية : وهى أن كل من كـــان غنيا عن القبـائح ، وكـان عالما بكونه غنيا عنها ، فانه يسـتحيل أن يفعل القبيح ـ فقد ذكروا فى تقرير هذا طريقين :

الأول : انا ببداهة العقل نعلم أن جهة القبح جهة صــرف عن الفعل ، لا جهة دعــاء إليــه. فـاذا حصل العلم بكونه قبيحا ولم يصر هذا

الصارف معارضا بداعية الشـهوة والحاجة ، بقى الصـارف خاليا عن معارضة الداعى ، فوجب[3] أن يمتنع الفعل.

الطريق الثـــانى : هو أنا نثبت هـــذه المقدمة فى الشـــاهد ثم نقيس الغـــائب على الشـــاهد. أما اثباتها فى الشـاهد. فلأنا اذا قلنا لانسـان كامل العقل : ان صـدقت أعطينـاك دينـارا ، وان كـذبت أعطينـاك دينـارا. وفرضـنا حصـول الاسـتواء بين الصـدق والكـذب ، فى جميع منـافع الـدنيا والآخـرة ، وفى جميع مضـارهما من المـدح والـذم والثـــواب والعقـــاب ، وســـهولة التلفظ بتلك اللفظة وصـعوبته. فـان فى هـذه الصـورة نعلم بالضـرورة : أنه يـــرجح الصـــدق على الكـــذب. وذلك يـــدل على أن جهة الحسن جهة دعاء وجهة القبح جهة صرف.

واذا ثبت هـــذا فى الشـــاهد ، فنقيس عليه الغـــائب. ونقول : هذا الترجيح لا بـدّ فيه من علة وتلك العلة ليست الا علمه بأن هذا حسن وذاك قبيح. لأنا كلما علمنـاه قبيحا ، علمنا هذه المرجوحيـة. وكلما علمنـاه حسـنا علمنا هـذه الراجحية. فلما دار العلم بأحدهما مع العلم بـالآخر وجـودا وعدما ، علمنا : أن العلة فى هـذا البعث وفى هـذا المنع ، ليس الا العلم بهذه الجهة. واذا كـان العلم حاصلا فى حق الله تعالى ، وجب أن يترتب عليه هذا البعث وهذا المنع.

* * *

هذا غاية تقرير كلام المعتزلة فى هذه المسألة.

والجـواب : أما المقدمة الأولى من هـذا الـدليل فهى مبنية على أن الحسن والقبح ، انما يثبتـان لوجـوه عائـدة الى الفعل. وقد أبطلنا هـذه القاعـدة. سـلمنا : أنه تعـالى عـالم بقبح القـبيح وعـالم بكونه غنيا ، فلم قلتم : ان كل من كان كـذلك ، فانه لا يفعل القـبيح؟ وتقريـره. انكم اما أن تقولـوا : ان كل من كـان كـذلك ، فانه يمتنع مع هـذه الحالة أن يفعل القبيح ، أو لا تـدعو الامتنـاع العقلى. فـان ادعيتم الامتناع العقلى ، لم يكن الله تعالى قادرا مختارا ، لأن الاستغناء والعلم بذلك

---

(3) فوجب الترك : ب

الاستغناء من لوازم ذاته ، وترك القبيح من لوازم هذا الاستغناء. وهذا العلم ولازم اللازم : لازم. فترك القبيح من لوازم الذات المخصوصة. واذا كان كذلك ، كان ترك القبيح أمرا واجبا بالذات ، ممتنع العدم.

واذا كان ترك القبيح أمرا واجبا بالذات ، كان ايصال الثواب الى المستحق أمرا واجبا ، وجوبا بالذات. لأن تركه لما كان قبيحا ممتنعا بالذات ، كان فعله فعلا واجبا بالذات. فحينئذ يلزم أن تكون ذاته تعالى موجبة لحصول الثواب ووصوله الى المستحق ، وأن لا يكون قادرا على الترك أصلا. فاثبات الحكمة على هذا الوجه ، يقدح فى كونه قادرا ، الا أن الحكمة مفرعة على كونه قادرا. والفرع اذا استلزم فساد الأصل كان باطلا ، فلقول بالحكمة يجب أن يكون باطلا على هذا القول.

وأيضا : اذا كان الفعل موقوفا على الداعى ، لزم الجبر ، واذا لزم الجبر كان الله تعالى فاعلا لجميع أفعال العباد ، بواسطة خلق القدرة والداعى الموجب لها. واذا كان كذلك ، امتنع أن يقال : انه تعالى لا يفعل هذه الأفعال.

وأما القسم الثانى : وهو أن تقولوا : ان كونه تعالى غنيا ، مع كونه عالما بكونه غنيا ، لا ينافى فعل القبيح. ولم يكن بين حصول هذا الفعل وحصول ذلك الوصف منافاة ولا معاندة أصلا ، فحينئذ يتعذر الاستدلال بذلك الوصف على أنه تعالى لا يفعل القبيح ، لأن كل ما لم يكن فيه امتناع ، لم يلزم من فرض وجوده محال ولا فساد.

وهذا سؤال صعب على ما ذكروه. والله أعلم بالصواب [4].

* * *

(تم الجزء الأول. ويليه الجزء الثانى وأوله المسألة السابعة والعشرون فى اثبات الجوهر الفرد).

---

(4) فى هامش ب : جرت العادة أن يجعل هذا آخر الجزء الأول من الكتاب.